

BAB
PERTAMA

KEBUDAYAAN : KONSEP DAN HUBUNGANNYA DENGAN 'URF DAN ADAT

1.1 PENGENALAN

Manusia merupakan makhluk unik kerana hanya ia kumpulan hidupan yang mempunyai budaya.¹ Budaya juga elemen yang membezakan manusia dari hidupan lain.² Istilah “kebudayaan” banyak digunakan dalam bidang antropologi budaya. Dalam disiplin antropologi budaya,³ tiada perbezaan maksud di antara perkataan “budaya” dengan “kebudayaan”.⁴

Konsep tentang kebudayaan banyak dan rumit. Penghuraian mengenai konsep ini mengundang pelbagai kekeliruan dan kekeliruan kesan daripada perbezaan disiplin dan perspektif kebudayaan itu dilihat oleh para pengkaji. Malah lebih merumitkan apabila melibatkan emosi.⁵ Konsep ini perlu difahami sama ada dari aspek praktikal mahupun teoretikal.⁶

¹ Leslie A. White (1959), *The Evolution of Culture*. New York : Mc Graw Hill, h. 3. Lihat juga Kim Keum Hyun (1995), “Konsep Jadi Orang Dalam Masyarakat Melayu : Satu Kajian Kes di Negeri Terengganu”, (Tesis M.A., Universiti Malaya, Kuala Lumpur), h. 1.

² A.K.M. Aminul Islam (1974), “What is Culture : Theories of Culture”, dalam A.K.M. Aminul Islam (ed.), *Our Way-Their Way : An Introduction To Cultural Anthropology*. New York : MSS Information Corporation, h. 13; Soerjanto Poespowardojo (1982), “Menuju Kepada Manusia Seutuhnya” dalam Soerjanto Poespowardojo & K. Bertens (eds.), *Sekitar Manusia : Bunga Rampai Tentang Filsafat Manusia*. (cetakan ketiga), Jakarta : PT. Gramedia, h. 8.

³ Koentjaraningrat (1970), *Pengantar Antropologi*. Kuala Lumpur : Pustaka Antara, h. 62.

⁴ Menurut Hashim Awang A.R. terdapat perbezaan antara keduanya. Budaya merujuk kepada segala prinsip, peraturan dan struktur, kod, nilai, norma dan seumpamanya yang mendasari kelakuan manusia, manakala kebudayaan adalah segala bentuk amalan dan perlakuan yang dihasilkan berlandaskan prinsip, falsafah, nilai dan sebagainya. Pendek kata budaya adalah teori sedangkan kebudayaan praktiknya. Lihat Hashim Awang A.R. (1998), *Budaya dan Kebudayaan : Teori, Isu dan Persoalan*. Kuala Lumpur : Citra Budaya, h. 8.

⁵ Mohd Taib Osman (1988a), *Bunga Rampai Kebudayaan Melayu*. (edisi kedua), Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 29.

⁶ David Bidney (1968), *Theoretical Anthropology*. (cetakan kelima), New York & London : Columbia University Press, h. 30.

Setiap takrif kerap kali dipengaruhi oleh rangka teori dan andaian mengenai asas pembentukan masyarakat dan kebudayaan itu sendiri.⁷ Sebagai contoh teori *evolutionism*⁸ dipelopori oleh Edward Burnett Tylor (1882M-1917M), teori *historical particularism*⁹ atau *historical diffusionism* oleh Franz Boas (1858M-1942M), teori *culture and personality*¹⁰ oleh Ralph Linton (1893M-1953M), teori *functionalism*¹¹ oleh Bronislaw Malinowski (1884M-1942M), teori *structural-functionalism*¹² oleh Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881M-1955M), teori *structuralism*¹³ oleh Claude Lévi-Strauss dan sebagainya.¹⁴

Sarjana Islam, Malik Bennabi (1905M-1973M)¹⁵ dalam bukunya *Musykilah al-Thaqāfah*, telah mengklasifikasikan istilah kebudayaan kepada dua aliran utama, iaitu aliran Barat dan aliran Marxis.¹⁶ Aliran Barat melihat kebudayaan sebagai hasil pemikiran, iaitu hasil manusia di mana tokoh-tokohnya seperti William Oghbern dan Ralph Linton. Manakala aliran Marxis melihat kebudayaan sebagai hasil masyarakat. Tokoh-tokoh yang mempeloporinya adalah Konstantinov dan Mao Tze Tong.

⁷ Zainal Kling (1987), "Konsep Kebudayaan Kebangsaan Malaysia" dalam *Pertemuan Dunia Melayu '82*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 45.

⁸ Lihat Edward B. Tylor (1958), *Primitive Culture*. New York : Harper Torchbooks.

⁹ Lihat Franz Boas (1940), *Race, Language and Culture*. New York : Mac Millan.

¹⁰ Lihat Ralph Linton (1968), *The Cultural Background of Personality*. London : Routledge & Kegan Paul.

¹¹ Lihat Bronislaw Malinowski (1960), *A Scientific Theory of Culture*. New York : Oxford University Press.

¹² Lihat A.R. Radcliffe-Brown (1952), *Structure and Function in Primitive Society*. London : Cohen & West.

¹³ Lihat Claude Lévi-Strauss (1963), *Structural Anthropology*. New York : Basic Books Inc.

¹⁴ Aliran-aliran lain adalah *neo-evolutionism*, *ethno-sciences*, *cultural ecology* dan sebagainya.

¹⁵ Menurut beliau, istilah "kebudayaan" (*culture*) diimport dari pemikiran Eropah. Ia adalah hasil yang lahir dari zaman kebangkitan (*Renaissance*) di Eropah dalam kurun ke-16M.

¹⁶ Malik Bennabi (t.t.), *Musykilah al-Thaqāfah*. Beirut : Dār al-Fikr, h. 37. Lihat juga, Abdul Latif Muda (1983), *Pemikiran Islam Menghadapi Cabaran : Satu Kajian Tentang Pemikiran Malik Bennabi*. Kuala Lumpur : Angkatan Belia Islam Malaysia, h. 40; 'Alī al-Quraysyī (1996), *Al-Taghyir al-Ijtīmā'ī 'Ind Mālik Bennabi*. (terj.) Mohd Sofwan Amrullah, *Malik Bin Nabi dan Pergolakan Sosial*. Kuala Lumpur : Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia, j. 2, h. 1.

Namun dalam kajian ini, penghuraian akan dilakukan mengenai konsep kebudayaan secara terperinci diikuti hubungannya dengan '*urf*' dan adat sebagai sumber sekunder dalam pembinaan hukum Islam. Sehubungan dengan itu, pengkaji melakukan analisis ringkas konsep '*urf*' dan adat dalam pemikiran orang Melayu, selain meneliti mekanisme pembentukan syarat pengambilkiraan '*urf*' dan adat serta menjustifikasikan relevansi '*urf*' tempatan sebagai asas hukum. Seterusnya merangka beberapa elemen pengambilkiraan '*urf*' dan adat masyarakat tempatan dalam usaha membina sistem *fiqh* yang berlatarkan realiti dan mentaliti tempatan (*fiqh* budaya). Ini bersesuaian dengan sikap Islam yang "mesra budaya". Justeru, kajian ini sebagai langkah awal ke arah pembentukan sistem *fiqh* bermatlamatkan pengambilkiraan latar belakang realiti sosial Malaysia.

1.2 KONSEP KEBUDAYAAN : SATU HURAIAN

Istilah kebudayaan dihuraikan berasaskan penggunaannya sudut literal dan konseptual. Aspek literal diperbincangkan dengan teliti berasaskan komparatif semantik bahasa Melayu, Inggeris dan Arab kerana ia kunci untuk memahami pengertian istilah. Dalam menghuraikan konsep budaya, pengkaji menggunakan pendekatan selektif untuk menapis pandangan yang bervariasi dan hanya menghuraikan berdasarkan aliran serta teori popular dalam antropologi budaya, seterusnya membuat perbandingan di antara pandangan sarjana Barat dan Islam tanpa menyisihkan pandangan budayawan tempatan dan sarjana Nusantara.

1.2.1 Definisi Literal

Secara umumnya, perkataan kebudayaan¹⁷ bermaksud tamadun, peradaban atau kemajuan fikiran.¹⁸ Dari sudut etimologi, perkataan “budaya” berasal dari akar kata yang tersusun daripada dua perkataan yang terpisah iaitu “budi” dan “daya”. Kalimah “budi” bererti cahaya atau sinar yang terletak di dalam batin manusia. Perkataan “daya” bertalian dengan upaya iaitu usaha, keaktifan manusia melaksanakan dengan anggotanya apa yang digerakkan oleh budinya. Pandangan ini disokong oleh Haji Abdul Karim Amrullah (1908M-1981M)¹⁹ dan Sutan Takdir Alisjahbana (1908M-1994M).²⁰ Perkataan budaya mengalami proses hiplologi²¹ (budi + daya : budaya). Bertentangan dengan Koentjaraningrat kerana beliau berpendapat istilah “budaya” berasal dari bahasa Sanskrit “*buddhayah*” iaitu kata jamak dari perkataan “*buddhi*” yang bererti budi atau akal. Dengan demikian, kebudayaan dapat diertikan sebagai hal-hal yang bersangkutan dengan akal.²² Begitu juga Bakkar dalam buku *Filsafat Kebudayaan : Sebuah Pengantar* yang mendakwa perkataan budaya berasal dari perkataan Sanskrit “*Abhudaya*” yang bererti hasil baik, kemajuan dan kemakmuran yang serba lengkap.²³

Manakala perkataan Inggeris, istilah “*culture*” berasal dari perkataan Latin “*colere*” yang bermaksud menyedia dan mengerjakan tanah atau menanam.²⁴ Orang Eropah memilih perkataan “*culture*” untuk menggambarkan pemikiran mereka di mana

¹⁷ Dalam bahasa Inggeris dipanggil *culture*, Latin *cultus*, Jerman *kultur*, Itali *cultura*, Parsi *farhang*, Mandarin *wen hua* dan bahasa Arab *al-thaqāfah*.

¹⁸ Hajjah Noresah Baharom *et.al.* (eds.) (2000), *Kamus Dewan*. (edisi ketiga), (cetakan kelima), Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 180.

¹⁹ Haji Abdul Malik Karim Amrullah (1966), *Pandangan Hidup Muslim*. (cetakan kedua), Jakarta : Bulan Bintang, h. 221.

²⁰ Sutan Takdir Alisjahbana (1982), *Perkembangan Sejarah Kebudayaan Indonesia Pilihan dari Jurusan Nilai-nilai*. (cetakan ketiga), Jakarta : PT. Dian Rakyat, h. 9.

²¹ Bunyi yang sama berdekatan antara satu kata. Satu daripadanya dihilangkan.

²² Koentjaraningrat (1970), *Op.cit.*, h. 62.

²³ Dinukilkan dari Hashim Awang A.R. (1998), *Op.cit.*, h. 3.

²⁴ William L. Reese (1980), *Dictionary of Philosophy and Religion : Eastern and Western Thought*. New Jersey : Humanities Press, h. 115; ‘Umar ‘Awdah al-Khaṭīb (1986), *Lamḥat fī al-Thaqāfah al-Islāmiyyah*. Beirut : Mu’assasah al-Risālah, h. 29.

salah satu dari maknanya adalah berhubungan dengan kehidupan mereka yang sangat rapat dengan aktiviti pertanian (*agriculture*) pada masa tersebut. Justeru, sesiapa menyebut “*cultivated person*” merujuk seseorang yang mempunyai “*culture*”.²⁵

Sedangkan dalam bahasa Arab, istilah kebudayaan ini sinonim dengan perkataan “*al-thaqāfah*”.²⁶ Penggunaan istilah ini tidak ditemui dalam hasil karya karangan para cendekiawan zaman pemerintahan Dinasti *Umayyiyah* (661M-749M), begitu juga era Dinasti *‘Abbāsiyyah* (750M-1258M) dan tiada juga dalam hasil penulisan Ibn Khaldūn (1332M-1406M)²⁷ tetapi ia tidak bererti kebudayaan dalam bentuk praktis atau cara hidup yang kompleks tidak pernah wujud pada masa tersebut.²⁸ Istilah *al-thaqāfah* membawa erti cepat memahami dan kecerdikan.²⁹ Dalam kamus leksikon *Lisān al-‘Arab* karangan Ibn Manẓūr, dinyatakan *thaqafa al-syay’ tsaqfan wa thiqāfan wa thuqūfatan* ertinya memahami secara mendalam, *rajal thaqfun wa thaqifun wa thaqufun* ertinya, seorang lelaki yang cerdik dan cepat mengerti.³⁰

Berasaskan pengertian literal tersebut, beberapa perkara utama yang berkaitan dengan kebudayaan dapat disimpulkan. Perkataan budaya dalam bahasa Melayu yang berasal dari “budi” dan “daya” serta bahasa Arab “*al-thaqāfah*” lebih menghampiri falsafah kebudayaan yang berhubung-kait dengan penjelmaan akal manusia. Begitu juga dalam penggunaan bahasa Inggerisnya, “*culture*” yang merujuk kepada hubung-kaitnya dengan aktiviti pertanian. Kemajuan dalam sektor pertanian pada zaman *Renaissance* menjadi titik tolak penggunaan istilah *culture*. Selaras dengan pandangan ahli sosiologi Amerika, Will Durant dalam bukunya *The Story of Civilization* bahawa bentuk pertama

²⁵ Roy Wagner (1975), *The Invention of Culture*. New Jersey : Prentice Hall Inc., h. 21.

²⁶ Terdapat lima entri yang berasaskan akar kata (*tha-qa-fa*) dalam *al-Qur’ān*, iaitu 3 : 112; 33 : 61; 2 : 191; 4 : 91 dan 8 : 58.

²⁷ Ibn Khaldūn menggunakan terminologi *‘umrān* (peradaban) di dalam karya beliau yang tersohor *Muqaddimah*. Lihat ‘Abd al-Rahmān b. Muḥammad b. Khaldūn (t.t.), *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Iskandariah : Dār Ibn Khaldūn, h. 4.

²⁸ Malik Bennabi (t.t.), *Op.cit.*, h. 23.

²⁹ Lihat huraian ‘Umar ‘Awdah al-Khaṭīb (1986), *Op.cit.*, h. 23.

³⁰ Muḥammad b. Mukrim b. Manẓūr (1990), *Lisān al-‘Arab*. Beirut : Dār Ṣādir, j. 9, h. 19.

kebudayaan adalah pertanian.³¹ Manifestasi daripada kemajuan mekanikal dalam bidang pertanian menjadi filsafat kelahiran istilah *culture*.

Justeru, berdasarkan kenyataan tersebut, dapat disimpulkan bahawa istilah kebudayaan merujuk dua proses utama, iaitu internal dan eksternal. Proses internal (dalaman) bersumberkan “budi” ataupun kecerdikan akal yang menjana proses eksternal yang berasaskan “daya” ataupun tenaga manusia sebagai momentum dalam mengatur urusan hidupan harian bermasyarakat. Tegasnya, kebudayaan adalah hasil interpretasi akal manusia dalam memenuhi keperluan dan aktiviti hidupnya.

1.2.2 Definisi Istilah

Bertitik tolak dari akal sebagai esensi utama dalam menghasilkan sesuatu pola kebudayaan, dapatlah dirumuskan bahawa kebudayaan merupakan satu cara berfikir yang komprehensif kumpulan manusia untuk dijadikan nilai yang dikongsi bersama dan diterjemahkan dengan tindakan dalam setiap aspek kehidupan sosial.

Pandangan ini tidak banyak berbeza dengan pendapat yang dikemukakan oleh sarjana silam mahupun kontemporari. Satu konsep awal telah dikemukakan oleh seorang ahli antropologi Inggeris pada abad ke-19M, Edward Burnett Tylor (1832-1917).³²

³¹ Will Durant (1954), *The Story of Civilization : Our Oriental Heritage*. New York : Simon & Schuster, h. 2.

³² Seorang antropologis aliran evolusionisme yang sezaman dengan Lewis Henry Morgan (1818-1881) yang mengkaji masyarakat Red Indian Iroquois melalui karyanya, *League of Iroquois* dan juga buku *Ancient Society* (1877). Begitu juga dengan James Frazer (1854-1941) yang menghasilkan penulisan yang signifikan dalam antropologi iaitu *Golden Bough* (1890).

Dalam bukunya *Primitive Culture*,³³ beliau mendefinisikan kebudayaan sebagai;

*That complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society*³⁴

Pandangan yang dikemukakan oleh Tylor telah berjaya mempengaruhi ramai ahli antropologi dan mendominasi hampir lima puluh tahun selepasnya. Sepertimana ahli antropologi sezamannya, pandangan yang diutarakan oleh beliau adalah kesan daripada skema aliran *evolutionism* yang dianuti. Ini kerana beliau dibesarkan dalam era cetusan idea teori evolusi terutamanya pemikiran sarjana sosiologi Inggeris Charles Darwin (1809-1882) melalui karyanya *The Origin of Species*³⁵ pada tahun 1859.³⁶

Pendekatan evolusi menekankan kebudayaan sesuatu masyarakat itu berkembang dalam bentuk-bentuknya tertentu mengikut tahap yang terdapat dalam sejarah

³³ E.B. Tylor (1903), *Primitive Culture : Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. (edisi keempat), London : John Murray, v. 1, h. 1. Lihat juga E.B. Tylor (1958), *The Origins of Culture*. London : Harper Torchbooks, h. 1.

³⁴ Terjemahan : satu keseluruhan sistem yang kompleks, di dalamnya terkandung unsur-unsur pengetahuan, kepercayaan, seni, moral, undang-undang, adat resam dan kebolehan-kebolehan lain serta kebiasaan yang diperoleh oleh manusia sebagai anggota masyarakatnya.

³⁵ Charles Darwin (1968), *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. (ed.) J.W. Burrow, New York : Penguin Books.

³⁶ Buku beliau membincangkan tentang evolusi organik berkaitan dengan asal-usul makhluk manusia. Menurut Marvin Harris, Darwin bukanlah pencetus teori *evolutionism* melalui karya beliau *The Origin of Species*, sebaliknya terdapat dua karya klasik yang diterbitkan pada tahun 1861M. Buku tersebut adalah *Das Mutterrecht (Mother Right)* hasil karya Johann J. Bachhofen dan *Ancient Law* karangan Henry Maine. Karya-karya tersebut juga membincangkan doktrin evolusi walaupun dalam bidang yang berbeza. Buku-buku tersebut menitikberatkan hal evolusi dalam isu kekeluargaan, organisasi politik dan undang-undang. Lihat Marvin Harris (1984), *The Rise of Anthropological Theory*. (terj.) Norazit Selat, *Kemunculan Teori Antropologi : Sejarah Teori-teori Kebudayaan*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, j. 1, h. 199.

Manakala pandangan lain oleh Harsojo dalam bukunya *Pengantar Antropologi* berpendapat sarjana yang merintis teori evolusi adalah seorang sarjana Perancis Jean Baptiste Comte De Lamarck (1774-1829) dalam karya *Philosophie Zoologique* (1809). Lihat Harsojo (1972), *Pengantar Antropologi*. (cetakan kedua), Bandung : Penerbit Binatijpta.

Wan Mohd Nor Wan Daud menjelaskan Darwin bukanlah orang pertama yang menemui gagasan ini, malah Alfred Russel Wallace secara berasingan telah pun menulis manuskrip teori yang sama dan telah sampai ke pangkuan Darwin sebelas bulan sebelum penerbitan bukunya. Malahan, kedua-dua pengarang tersebut terpengaruh dengan pemikiran Thomas Malthus dalam karya *Essay on Population*. Lihat Wan Mohd Nor Wan Daud (1994), *Penjelasan Budaya Ilmu*. (cetakan kedua), Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 93.

perkembangan masyarakat.³⁷ Bermula dari tahap liar (*savagery*), diikuti tahap *barbarism* dan seterusnya menuju ke tahap bertamadun (*civilization*).³⁸ Beliau turut membincangkan teori asal-usul dan evolusi agama masyarakat primitif.³⁹ Kesimpulannya, beliau berpendapat budaya sebagai satu set sistem yang kompleks dan lengkap hasil dari masyarakat melalui proses yang lama melalui pertukaran daripada suatu bentuk ke suatu bentuk yang lain.⁴⁰

Aliran evolusi tidak dapat bertahan lama kerana tidak berhubung-kait dengan data saintifik dan bukti yang konkrit untuk membuat generalisasi yang menyeluruh. Realitinya, setiap masyarakat mempunyai tahap perkembangan yang berbeza. Sehubungan dengan itu muncul pelbagai teori dan aliran baru bagi mengisi lompong yang ditinggalkan oleh aliran evolusi.⁴¹

Selepas era evolusi mulai malap, lahir aliran partikularisme sejarah yang dirintis oleh Franz Boas (1858-1942).⁴² Aliran Boas terpengaruh dengan dua pendekatan iaitu pendekatan *geographic* Jerman dan pendekatan *fieldwork* Amerika.⁴³ Aliran baru ini mengkritik hebat pendekatan evolusionisme.⁴⁴ Aliran ini juga dikenali aliran *diffusionisme* Amerika.⁴⁵

³⁷ Abdullah Taib (1985), *Asas-asas Antropologi*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 30.

³⁸ E.B. Tylor (1903), *Op.cit.*, h. 27.

³⁹ *Ibid.*, h. 417.

⁴⁰ Marvin Harris (1984), *Op.cit.*, j. 1, h. 34.

⁴¹ Untuk maklumat lanjut mengenai kelemahan dan penipuan teori evolusi, lihat Harun Yahya (2000), *The Evolution Deceit*. Istanbul : Okur Publishing; Harun Yahya (t.t.), *The Disasters Darwinism Brought to Humanity*. Istanbul : Global Publishing.

⁴² Franz Boas dilahirkan di Minden, Westphalia, Jerman. Beliau menulis buku *The Limitation of the Comparative Method of Anthropology* (1896) untuk menolak dan menentang pendekatan golongan evolusionisme.

⁴³ Felix M. Keesing (1958), *Cultural Anthropology : The Science of Custom*. New York : Holt, Rinehart & Winston, h. 145.

⁴⁴ Adam Kuper (1988), *The Invention of Primitive Society : Transformations of an Illusion*. London & New York : Routledge, h. 143.

⁴⁵ Lowell D. Holmes (1965), *Anthropology : An Introduction*. New York : The Ronald Press, h. 47.

Boas berpendapat kebudayaan⁴⁶ merupakan

*“the totality of the mental and physical reactions and activities that characterize the behavior of the individuals composing a social group collectively and individually in relation to their natural environment, to other groups, to members of the group and of each individual to himself”*⁴⁷

Begitu juga dengan pelajar Boas, Melville Jean Herskovits (1895-1963)⁴⁸ dalam bukunya *Cultural Anthropology* memberikan definisi yang *simple* di mana beliau menjelaskan kebudayaan sebagai *“the man-made part of the environment”*.⁴⁹

Menurut Boas, setiap tret⁵⁰ kebudayaan itu harus dikaji dalam proses masyarakat di mana ia terjelma dan diamalkan. Atau dengan erti kata lain, seorang pengkaji mesti melibatkan diri dalam lapangan penyelidikan.⁵¹ Beliau mencadangkan data mengenai kebudayaan dipungut sebanyak yang mungkin dan setakat mana yang boleh sebelum sebahagian besar daripada kebudayaan masyarakat primitif luput dari muka bumi. Jika data seperti ini dikumpulkan dan kemudiannya diinterpretasikan maka barulah beberapa teori boleh dilahirkan.⁵²

Namun begitu, pendekatan ini terlalu idealistik dan agak sukar dilaksanakan kerana seseorang penyelidik tidak dapat mengkaji serta mengumpulkan semua data untuk menghasilkan fakta dengan tepat berkaitan dengan budaya masyarakat yang

⁴⁶ Franz Boas (1938), *The Mind of Primitive Man*. (edisi semakan), New York : MacMillan, h. 159.

⁴⁷ Terjemahan : keseluruhan reaksi mental dan fizikal dan aktiviti-aktiviti yang membentuk tingkah laku individu yang mengubah kumpulan sosial secara keseluruhan dan secara individu dalam hubungan dengan persekitaran semula jadi mereka terhadap kumpulan lain dan ahli-ahli kumpulan mereka dan setiap individu terhadap dirinya.

⁴⁸ Melville J. Herskovits (1955), *Cultural Anthropology*. New York : Alfred A. Knopf, h. 305.

⁴⁹ Terjemahan : hasil manusia sebahagian dari (interaksi dengan) persekitaran.

⁵⁰ Merujuk kepada ciri dan sifat.

⁵¹ Gerald Broce (1973), *History of Anthropology*. Minnesota : Burgess Publishing, h. 32.

⁵² Abdullah Taib (1985), *Op.cit.*, h. 35.

dikaji. Keadaan ini bertentangan dengan hipotesis, batasan kajian dan teori yang telah ditetapkan.

Dalam menghadapi kemelut berkaitan, muncul Alfred Louis Kroeber (1876-1960)⁵³ dan Clyde Kluckhohn (1905-1960)⁵⁴ menganalisis konsep budaya yang beragam dalam karangan *Culture : a Critical Review of Concept and Definitions*. Mereka telah mengumpulkan sebanyak 164 definisi budaya yang berbeza-beza, dari mempelajari tingkah laku hingga ke idea dalam minda, pembinaan logik, cereka berstatistik (*statistical fiction*), mekanisme pertahanan fizikal (*a physic defence mechanism*)⁵⁵ dan mereka merumuskan kebudayaan sebagai pola perlakuan yang dipelajari dan disampaikan menerusi simbol dan artifak iaitu bahasa dan kesenian bagi tujuan untuk menyampaikan tujuan, idea tradisi dan nilai masyarakat. Ia merupakan sebagai sifat-sifat tertentu sesuatu kelompok manusia.⁵⁶

Aliran *diffusionism* terbahagi kepada dua kelompok utama. Pertama diterajui oleh Grafton Elliot Smith (1871-1937)⁵⁷ merupakan golongan antropologi British yang menganggap aspek tamadun tinggi yang berkembang di Mesir telah wujud satu sistem kebudayaan yang maju berasaskan pertanian. Kemajuan ini kemudiannya tersebar ke merata dunia melalui hubungan orang Mesir dengan orang luar.⁵⁸ Golongan ini dikenali juga sebagai aliran Manchester atau *Heliocentrik (sun-centered)*.⁵⁹

⁵³ Kroeber merupakan pelajar Franz Boas mahaguru aliran *historical particularism*, juga dikenali dengan aliran *historical diffusionism*.

⁵⁴ Clyde Kluckhohn beraliran *culture and personality*.

⁵⁵ *The New Encyclopaedia Britannica*. (edisi kelima belas), Chicago : Encyclopaedia Britannica Inc., j. 16, h. 874.

⁵⁶ Abdullah Taib (1985), *Op.cit.*, h. 2.

⁵⁷ Dilahirkan di New South Wales. Seorang pelopor aliran *diffusionisme* yang ekstremis. Beliau banyak mengumpul data arkeologi di Mesir di mana beliau merumuskan bahawa semua kebudayaan yang ada di dunia bermula dari Mesir.

⁵⁸ Glyn Daniel (1973), "Grafton Elliot Smith : Egypt and Diffusionism", dalam Lord Zuckerman, *The Concepts of Human Evolution*. London : The Zoological Society of London, h. 36.

⁵⁹ Lowell D. Holmes (1965), *Op.cit.*, h. 46.

Manakala pemikiran golongan kedua⁶⁰ amat berbeza kerana mereka menganggap wujud satu lingkungan kebudayaan ("culture circle", "culture complex", "culture stratum") atau dalam bahasa Jerman *kulturreis* iaitu kawasan-kawasan di mana tret kebudayaan yang sama-sama diamalkan dapat diperhatikan. Golongan ini menganggap anggota masyarakat meminjam tret kebudayaan asing kerana pada asasnya anggota masyarakat tidak suka mencipta. Alfred Kroeber merupakan aliran sederhana Amerika yang cenderung kepada kelompok Jerman-Austria.⁶¹

Namun begitu, pendekatan aliran diffusionisme mempunyai banyak kelemahan. Sebagai misalan, proses pemindahan tret kebudayaan kepada budaya yang lain tidak dihuraikan secara mendalam selain penjelasan mengenai sebab penerimaan sesuatu kebudayaan lain ataupun pengubahsuaian tret kebudayaan yang asal tidak terjawab.

Selain daripada itu, timbul aliran *functionalism* sebagai reaksi terhadap kepincangan dan kelemahan aliran evolusi dan difusi. Tokoh utama aliran ini adalah Bronislaw Malinowski (1884-1942).⁶² Beliau melihat kebudayaan⁶³ sebagai

*an integral composed of partly autonomous, partly coordinated institutions. It is integrated on a series of principles such as the community of blood through procreation; the contiguity in space related to cooperation; the specialization in activities and lastly the use of power in political organization*⁶⁴

⁶⁰ Kelompok kedua merupakan aliran Jerman-Austria. Pelopornya adalah Firtz Graebner (1877-1934) melalui karangan beliau *Methode der Ethnologie* (1911) dan Wilhelm Schmidt (1868-1954) dengan karyanya *The Origin and Growth of Religion* (1931) dan *The Historical Method of Ethnology* (1939).

⁶¹ Abdullah Taib (1985), *Op.cit.*, h. 37.

⁶² Dilahirkan dan mendapat didikan di Poland. Beliau memperoleh ijazah Ph.D. dalam pengkhususan fizik dan matematik di Cracow pada tahun 1908. Di antara karangan penting beliau adalah *Argonauts of the Western Pacific* (1922).

⁶³ Bronislaw Malinowski (1960), *Op.cit.*, h. 40.

⁶⁴ Terjemahan : Satu kesepaduan yang terdiri daripada sebahagian autonomi (bebas), sebahagian dari institusi yang diselaraskan. Ia diintegrasikan oleh beberapa prinsip sebagai contoh suatu komuniti yang mempunyai pertalian darah melalui pembiakan, hubungan rapat melalui hubungan kerjasama, kepakaran dalam beberapa aktiviti, dan penggunaan kuasa dalam organisasi politik.

Teori beliau menganggap semua tret kebudayaan adalah berfungsi dalam masyarakat yang mengamalkan tret kebudayaan seumpama itu. Pandangan fungsionalisme menegaskan bahawa semua pola adat resam, tingkah laku, kepercayaan serta sikap merupakan sebahagian daripada kebudayaan yang mempunyai tugas atau fungsi asas dalam sesuatu kebudayaan.⁶⁵ Malinowski menegaskan tugas sesuatu tret kebudayaan adalah keupayaannya untuk memenuhi sebahagian daripada keperluan asasi dan keperluan sampingan golongan individu masyarakat itu.⁶⁶ Sebagai contoh, untuk keperluan asas metabolisme respons dari budaya melahirkan tabungan makanan, untuk pembiakan mencetuskan sistem persanakan, untuk keselamatan wujudnya sistem perlindungan terhadap anggota masyarakat dan seumpamanya.⁶⁷

Manakala ahli antropologi sosial British Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955)⁶⁸ mendefinisikan kebudayaan sebagai

*the process by which a person acquires from contact with other persons or from such things as books or works of art, knowledge, skill, ideas, beliefs, tastes, sentiments*⁶⁹

Pendapat Radcliffe⁷⁰ adalah berasaskan aliran *structural functionalism*. Beliau melihat kebudayaan dari dimensi struktur dan fungsi dalam sistem masyarakat. Konsep yang dikemukakan oleh beliau merujuk kepada proses interaksi dalam masyarakat

⁶⁵ Abdullah Taib (1985), *Op.cit.*, h. 39.

⁶⁶ Bronislaw Malinowski (1960), *Op.cit.*, h. 159.

⁶⁷ *Ibid.*, hh. 91-95.

⁶⁸ A.R. Radcliffe-Brown (1952), *Op.cit.*, hh. 4-5.

⁶⁹ Terjemahan : satu proses di mana seseorang memperoleh sesuatu dengan berhubungan dengan orang lain atau dengan perkara-perkara seperti buku-buku atau kerja seni, ilmu pengetahuan, kemahiran, idea, kepercayaan, cita rasa dan sentimen.

⁷⁰ Pandangan Radcliffe berasaskan aliran sosiologi Perancis yang dirintis oleh Emile Durkheim (1858-1917). Karangan penting beliau berkaitan dengan teori *structural functionalism* adalah *The Andaman Islanders* (1922).

melalui organisasi sosial dengan jaringan pelbagai unsur dan aspek hingga lahir pola-pola budaya. Beliau lebih menumpukan kepada elemen fungsi dalam masyarakat.

Sedangkan Claude Lévi-Strauss perintis penting aliran strukturalisme⁷¹ lebih menumpukan kepada asal-usul sistem itu sendiri. Beliau melihat kebudayaan manusia sebagaimana yang dilambangkan dalam kesenian, ritual dan pola kehidupan sehari-hari yang menggambarkan struktur dalam masyarakat.⁷²

Selain dari itu, Ralph Linton (1893-1953) dalam bukunya *The Cultural Background of Personality*⁷³ mendefinisikan kebudayaan sebagai

*the configuration of learned behaviour and result of behaviour whose component elements are shared and transmitted by the members of particular society*⁷⁴

Pandangan Ralph Linton lebih memperlihatkan unsur utama dalam pembentukan kebudayaan adalah tingkah laku (*behaviour*) yang dipelajari dan dikongsi bersama dalam masyarakat. Ini kerana aliran yang menjadi pegangan beliau adalah *culture and personality*.⁷⁵ Aliran ini lahir kesan perubahan kecenderungan ahli antropologi dalam penyelidikan kebudayaan daripada aspek sejarah dan difusi kepada kajian mengenai psikologi.⁷⁶ Justeru kajian kebudayaan dari perspektif personaliti dirintis bagi

⁷¹ David Kaplan & Robert A. Manners (1972), *Culture Theory*. New Jersey : Prentice Hall Inc., h. 170.

⁷² Banyak kajian yang dilakukan oleh Levi-Strauss dalam struktur persanakan pelbagai masyarakat primitif. Lihat Claude Lévi-Strauss (1969), *Les Structures Élémentaires de La Parenté*. (terj.) James Harle Bell & John Richard Von Sturmer, *The Elementary Structures of Kinship*. London : Eyre & Spottiswoode.

⁷³ Ralph Linton (1968), *Op.cit.*, h. 21.

⁷⁴ Terjemahan : satu susunan perlakuan yang dipelajari dan hasil dari perlakuan ini digunakan bersama dalam masyarakat dan dipancarkan kepada anggota masyarakat yang berkenaan.

⁷⁵ Tokoh-tokoh aliran ini adalah Abram Kardiner, Ruth Benedict, Edward Sapir dan Cora Du Bois.

⁷⁶ Di antara tokoh aliran ini adalah Ruth Benedict (1887-1948). Beliau memperkenalkan aliran *configurationalism* yang ada hubungkait dengan *culture and personality*. Hasil karya beliau adalah *Patterns of Culture* (1934). Selain beliau, Margaret Mead seorang pelajar Boas dan juga Benedict. Penulisannya yang penting adalah *Coming of Age in Samoa*.

menganalisis personaliti manusia yang terlibat dan untuk melihat mengapa dan bagaimana individu berbeza dari yang lain dalam tingkah laku dan perbuatan.⁷⁷

Pendek kata, pandangan aliran barat lebih cenderung kepada aliran teoretikal beraneka ragam yang dirintis dan dipelopori. Kadangkala konsep yang dikemukakan kontra antara satu sama lain. Aliran yang tercetus merupakan kesan ketidakpuasan hati dan kelemahan yang terdapat terhadap aliran yang sedia ada. Walaupun begitu, istilah *culture* menurut kebanyakan sarjana Barat masih dalam lingkungan yang berbentuk material dan bukan material. Pola kebudayaan yang dihasilkan berasaskan akal sebagai medium utama.

Berbeza dengan pentakrifan yang dikemukakan oleh sarjana Arab Islam. Terdapat pemisahan di antara unsur material dan bukan material yang menjadi pola budaya sarjana Barat di mana *al-thaqāfah* merujuk kepada perspektif bukan material (idea, pemikiran, adab, tingkah laku dan sebagainya). Manakala dimensi material pula merujuk kepada istilah *al-ḥaḍārah* (tamadun). Ini termasuklah teknologi, peralatan dan sebagainya yang berhubung-kait dengan hasil berbentuk material.

Sarjana Islam Malik Bennabi (1905-1973) merumuskan kebudayaan sebagai suatu himpunan sifat-sifat akhlak dan nilai-nilai sosial yang mengesani individu sejak kelahirannya dan secara tidak disedari ia menjadi tali yang mengikat tingkah laku individu dengan sistem hidup masyarakat di mana ia tinggal.⁷⁸

Pandangan ini juga tidak berbeza dengan apa yang dikemukakan oleh Ismā'īl Rājī al-Fārūqī⁷⁹ (1921-1986). Beliau mendefinisikan kebudayaan sebagai

the consciousness of values in the totality of their realm, implying at its lowest level an intuitives awareness of their respective identities

⁷⁷ Victor Barnouw (1967), *Culture and Personality*. (cetakan kelima), Illinois : The Dorsey Press, h. 3.

⁷⁸ Malik Bennabi (t.t.), *Op.cit.*, h. 102.

⁷⁹ Ismā'īl Rājī al-Fārūqī (1980), *Islam and Culture*. Kuala Lumpur : Dewan Pustaka Islam, h. 1.

and the order of rank properly belonging to each of them, as well as personal commitment to their pursuit and actualization⁸⁰

Kenyataan ini dikuatkan lagi oleh konsep yang dibentangkan oleh Sa'īd Ḥawwā yang mana beliau menjelaskan kebudayaan bukan sahaja dimaksudkan dengan ilmu semata-mata bahkan termasuk idea-idea (*taṣawwūrāt*), pemikiran-pemikiran, tingkah laku, adab dan setiap pengertian yang tidak termasuk dalam kategori material (*al-maddīy*).⁸¹

Jelas, ketiga-tiga pandangan yang dikemukakan oleh sarjana Arab Islam memperlihatkan penekanan kepada aspek bukan material yang menjadi perbincangan budaya. Berasaskan pandangan tersebut tidak boleh dirumuskan istilah *al-thaqāfah* menurut sarjana Islam suatu yang sempit dan terbatas. Bahkan ia menggambarkan kehalusan cita masyarakat Islam. Istilah *al-ḥaḍārāh* yang mempunyai indikasi ruang dan objek⁸² lebih relevan untuk menggambarkan idea mengenai hasil material.

Selain daripada polemik berkenaan, terdapat juga huraian yang diperbincangkan oleh sarjana Melayu yang memperlihatkan kepelbagaian dan kecelaruan berasaskan disiplin pengajian dan aliran masing-masing. Ramai sarjana Islam Melayu yang senang hati menerima konsep Barat terutama yang dikemukakan oleh E.B. Tylor, di antaranya Syed Nasir Ismail (1921-1982),⁸³ Mohd. Taib Osman,⁸⁴ A. Aziz Deraman dan ramai lagi kerana ia dianggap sebagai konsep yang paling lengkap, sistematik dan dapat menjelaskan konsep budaya.

⁸⁰ Terjemahan pengkaji : "kebudayaan sebagai kesedaran sesuatu nilai-nilai dalam keseluruhan lingkungan hidup mereka, membayangkan pada kedudukan yang terbawah kesedaran intuitif (gerak hati) identiti masing-masing dan kedudukan yang sesuai berhubung dengan setiap mereka di samping komitmen perseorangan terhadap sesuatu aktiviti dan menjadikannya sebagai kenyataan".

⁸¹ Sa'īd Ḥawwā (1988), *Kay Lā Namqīl Ba'ḥlan 'an Iḥtiyājāt al-'Aṣr*. Kaheerah : Mu'assasah al-Khalīj al-'Arabī, h. 11.

⁸² Effāt al-Syarqāwī (1986), *Falsafah al-Ḥaḍārāt al-Islāmiyyah*. (terj.) Ahmad Rofi' Usmani, *Filsafat Kebudayaan Islam*. Bandung : Penerbit Pustaka, h. 2.

⁸³ Syed Nasir Ismail (1959), *Kebudayaan Melayu*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 1.

⁸⁴ Mohd Taib Osman (1988a), *Op.cit.*, h. 55.

Koentjaraningrat cenderung kepada aliran teoretikal sarjana Barat (*culture and personality*). Beliau menghuraikan kebudayaan sebagai keseluruhan dari kelakuan dan hasil kelakuan manusia yang teratur oleh tata kelakuan yang harus diperoleh dengan cara belajar. Ini semua tersusun dalam kehidupan masyarakat.⁸⁵

Budayawan Melayu, Asmad (1930-1993) mendefinisikan kebudayaan sebagai cara kehidupan iaitu gaya, laku atau ragam, corak hidup atau kehidupan secara umum bagi sesuatu masyarakat atau bangsa.⁸⁶

A. Aziz Deraman mengkonsepsikan istilah kebudayaan⁸⁷ merujuk kepada satu cara hidup yang merangkumi keseluruhan kompleks yang merangkumi semua lapangan kehidupan dan sama ada *simple* atau kompleksnya bidang-bidang itu tergantunglah kepada tingkat perkembangan kemajuan dan perubahan yang dilalui oleh masyarakat itu sendiri.⁸⁸

Zainal Kling merumuskan budaya meliputi segala-gala yang terdapat dalam masyarakat termasuk segala gagasan (*idea*), alatan (*material*), dan bentuk pengucapan (*expression*). Secara mudahnya, kebudayaan adalah segala ciptaan dan warisan hidup bermasyarakat.⁸⁹

Manakala pendapat yang dinyatakan oleh Abu Bakar Hamzah cenderung kepada penekanan aspek bukan material yang dipelopori oleh sarjana Islam Arab. Beliau menyatakan kebudayaan meliputi sesuatu yang berupa niskala (*abstract*) yang dihasilkan oleh pemikiran manusia dan akal budinya.⁹⁰

⁸⁵ Koentjaraningrat (1970), *Op.cit.*, h.62.

⁸⁶ Abdul Samad Ahmad (1990a), *Seni Kehidupan dan Masyarakat*. Melaka : Associated Educational Distributors, h.1.

⁸⁷ Pandangan beliau memperlihatkan aliran teoretikal Barat (*evolutionism*).

⁸⁸ A. Aziz Deraman (1975), *Masyarakat dan Kebudayaan Malaysia*. Kuala Lumpur : Kementerian Belia dan Sukan, h. 23.

⁸⁹ Zainal Kling (1985), "Konsep kebudayaan Kebangsaan Malaysia", dalam Wan Abdul Kadir Wan Yusoff & Zainal Abidin Borhan, *Ideologi dan Kebudayaan Kebangsaan*. Kuala Lumpur : Jabatan Pengajian Melayu Universiti Malaya, h. 4.

⁹⁰ Abu Bakar Hamzah (1972), *Sejarah Kebudayaan Islam*. (cetakan ketiga), Kota Bharu : Pustaka Aman Press, h. 10.

Walau bagaimanapun, satu konsep menarik bersesuaian dengan realiti Nusantara telah dikemukakan oleh Haji Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka). Beliau telah menghuraikan kebudayaan sebagai usaha dan hasil usaha manusia menyelesaikan kehendaknya buat hidup dengan alam yang ada di kelilingnya.⁹¹ Begitu juga dengan konsep Syed Muhammad Naquib al-Attas. Beliau menegaskan kebudayaan sebagai jumlah segala hasil daya cipta insan serta cara-cara menyesuaikan dirinya dengan keadaan dan kehidupannya.⁹²

Pandangan Hamka berasaskan penelitian beliau terhadap masyarakat Nusantara yang berinteraksi dengan alam sekeliling dalam memenuhi keperluan hidup. Beliau menukikan pandangan Mohammad Hatta yang menyimpulkan budaya hasil dari interaksi manusia dengan alam. Sesungguhnya bukit dan gunung, sungai dengan airnya yang mengalir dan padang yang luas adalah *nature*, manakala usaha manusia menggali bandaran air, membuat petak-petak tanah untuk sawah, menanam ladang-ladang dan kadang-kadang menggali dan menambang mencari emas adalah *culture*.⁹³

1.2.3 Analisis Komparatif

Konsep mengenai budaya yang dikemukakan oleh para sarjana tersebut memperlihatkan kepelbagaian dan keragaman dalam penghuraian sesuatu istilah. Bagaimanapun kepelbagaian tersebut menyebabkan istilah kebudayaan bertambah rumit

⁹¹ Haji Abdul Malik Karim Amrullah (1966), *Op.cit.*, h. 221.

⁹² Syed Muhammad Naquib al-Attas (2001), *Risalah Untuk Kaum Muslimin*. Kuala Lumpur : Institut Antarabangsa Pemikiran dan Tamadun Islam (ISTAC), h. 66.

⁹³ Haji Abdul Malik Karim Amrullah (1966), *Op.cit.*, h. 221. Begitu juga, kita dapat lihat masyarakat Melayu tradisional mengerjakan sawah untuk mendapatkan nasi yang menjadi makanan asasi masyarakat. Dalam menjalankan aktiviti bersawah tersebut, timbul pelbagai rekaan dan ciptaan untuk memudahkan urusan penanaman seperti pembajak sawah, alatan menanam dan sebagainya. Begitu juga timbul adat, pantang larang serta kepercayaan. Misalnya, timbul kepercayaan semangat padi bagi mendapatkan hasil sawah padi yang bermutu lagi banyak. Kesemua ini adalah hasil interaksi manusia dengan alam sekeliling untuk mencapai kehendak dan keperluan untuk survival hidup. Itulah kebudayaan.

pengertiannya tetapi dalam masa yang sama memperkayakan lagi perbendaharaan budaya yang mana boleh dilihat dalam pelbagai bentuk dan dapat huraikan dalam berbagai dimensi.

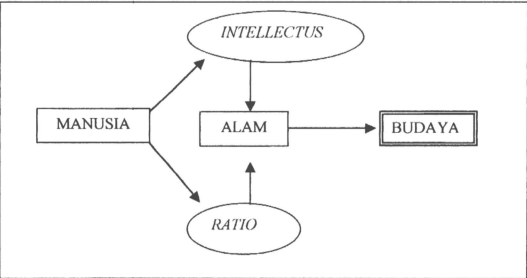
Pengkaji memilih dua konsep yang mewakili dua aliran kesarjanaan Islam dan Barat yang mana memperlihatkan nuansa⁹⁴ serta kecenderungan berbeza dalam menghuraikan istilah kebudayaan iaitu pandangan Hamka dan Tylor.⁹⁵ Rumusan ini dapat dilihat dalam rajah 1.2.3 (a) di bawah;

Rajah 1.2.3 (a) : Proses Selari : Budaya berasaskan pandangan sarjana Barat



Sumber : Kaji selidik pengkaji

Rajah 1.2.3 (b) : Proses Kompleks : Budaya berasaskan pandangan sarjana Islam



Sumber : Kaji selidik pengkaji

⁹⁴ Perbezaan yang halus.
⁹⁵ Akal *intellectus* merujuk kepada alat merenung hakikat rohaniah manakala akal *ratio* adalah alat memahami serta menguasai alam zahir.

Rajah 1.2.3 (a) dan 1.2.3 (b) di atas menunjukkan dimensi budaya berdasarkan dua aliran yang kontradiksi. Aliran pertama dapat dilihat melalui proses selari yang mewakili pandangan sarjana barat dan yang kedua mewakili sarjana Islam. Proses selari ini sepertimana yang dikonsepkan oleh Tylor dengan longgar. Beliau melihat kebudayaan sebagai keseluruhan yang kompleks di mana terkandung pelbagai elemen termasuklah pola keagamaan. Manusia mencipta agama melalui proses pengalaman.

Konsep yang dikemukakan beliau telah menafikan kewujudan *khāliq* (pencipta). Manusia berinteraksi dengan alam yang zahir secara semula jadi (*nature*) tanpa campur tangan pencipta berasaskan akal *ratio* (rational) semata.⁹⁶ Kesannya, lahiriah kebudayaan berbentuk sekularisme⁹⁷ materialisme untuk memenuhi keperluan manusia. Pandangan Tylor yang berasaskan teori evolusi yang mana manusia menempuh cara hidup evolusi dari cara hidup purbakala, ke cara hidup bersuku-suku puak, ke cara hidup berdusun berkampung seterusnya berbandar, berkota, berbandaran meningkat naik mengikut peringkatnya. Dengan istilah yang mudah peningkatan taraf “kebudakbudakan” yang zahir bersikap bersandar kepada agama dan hal-hal yang berkait dengan hakikat rohaniah⁹⁸ sehingga ke tahap ia mampu berdikari menerima tanggungjawab “kedewasaan” yang sanggup menempuh penafian segala nilai yang dianggap memberi makna pada diri.⁹⁹

⁹⁶ Lahirnya gagasan “*God is dead*” yang menegaskan dunia tanpa tuhan dan tanpa agama (sekularisme). Kesannya;

- i. Pengosongan alam tabii dari jiwa, nyawa, dewa-dewi atau sebarang unsur rohani (benda belaka),
- ii. Penafian tentang pengesahan kepimpinan manusia yang dikuatkuasakan oleh kepercayaan yang berdasar perkara rohani (*anbiyā’* dan *mursalin*), dan
- iii. Penafian tentang kesucian serta kekekalan nilai-nilai hidup (penyemakan semula).

Selain itu timbul juga konsep *world mechanistic* yang menafikan peranan pencipta di mana alam beroperasi secara automatik seperti mesin. Lihat Yasien Mohamed (1998), *Human Nature in Islam*. Kuala Lumpur : A.S. Nordeen, h. 142; Karen Armstrong (1993), *A History of God : The 4000 Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*. New York : Ballantine Books, hh. 346-376.

⁹⁷ Syed Muhammad Naquib al-Attas (1978), *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur : Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), h. 13.

⁹⁸ Syed Muhammad Naquib al-Attas (2001), *Op.cit.*, h. 199.

⁹⁹ *Ibid.*, h. 200.

Aliran kedua pula sepertimana dihuraikan oleh Hamka di mana kebudayaan terhasil daripada interaksi manusia dengan alam ciptaan *khāliq* (pencipta) berpaksikan keluhuran akal fikiran, bersumberkan wahyu sama ada berbentuk *al-Qur'ān* ataupun *al-Sunnah* untuk memenuhi keperluan harian mereka. Proses ini melibatkan akal *intelectus* dan *ratio* yang melibatkan alam fizikal mahupun metafizik (*ghayb*). Interaksi ini menghasilkan pola-pola atau elemen-elemen yang membentuk kebudayaan seperti kesenian, ilmu pengetahuan, sistem ekonomi, undang-undang, politik dan sebagainya yang mana tidak termasuk agama sebagai pola kebudayaan.¹⁰⁰ Natijahnya, lahir kebudayaan Islam.

Tegasnya, pertentangan idea di antara sarjana Barat Inggeris dengan sarjana Islam tersebut sukar dikompromikan untuk mendapatkan satu persamaan dalam kepelbagaian yang wujud (*unity in diversity*). Walaupun peranan akal tidak dapat dinafikan kepentingannya dalam menjana sebarang pola kebudayaan sama ada berbentuk material atau bukan material. Ini kerana semua pola yang dihasilkan adalah kesan interaksi manusia berpaksikan akal dengan alam sekeliling.

Namun realitinya, interaksi yang berlaku bukan berpaksikan kepada instrumen akal semata-mata kerana terdapat dua kategori akal, iaitu *intelectus* (*intelligence*) dan *ratio* (*rational*). Pembahagian ini kesan daripada inti sari falsafah hidup kebudayaan barat yang berasaskan penerimaan *dualisme* di mana adanya dua hakikat dan kebenaran yang bertentangan dan yang mutlak.¹⁰¹ Akal *intelectus* merujuk kepada alat merenung hakikat rohaniah manakala akal *ratio* adalah alat memahami serta menguasai alam zahir.¹⁰² Kebudayaan barat yang kabur dan mengkhayalkan adalah hasil dari akal *ratio* semata-mata sedangkan kebudayaan Islam hasil kombinasi di antara akal *intelectus* dan

¹⁰⁰ Fatimah Ali (1995), "Realiti Hakiki dan Simpang-Siur Pengertian Budaya", dalam *Pemikir*. bil. 3, Januari-Mac, Kuala Lumpur : Utusan Publications, h. 78.

¹⁰¹ Syed Muhammad Naquib al-Attas (2001), *Op.cit.*, h. 20.

¹⁰² *Ibid.*, h. 192. Perkembangan *rationalism* membawa kepada *secularism* di Eropah, lihat W.E.H. Lecky (1955), *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*. New York : George Braziller, h. 203.

ratio. Pendek kata, kebudayaan barat berasaskan syirik berlawanan dengan tauhid.¹⁰³

Selain elemen asas tersebut, kebudayaan barat berlandaskan tiga ciri utama. Pertama, falsafah bukannya agama, kedua falsafah tersebut menjelmakan sifatnya sebagai humanisme, mengikrarkan faham penduaan yang mutlak bukannya kesatuan sebagai nilai serta kebenaran hakikat semesta. Dan ketiga, berdasarkan pandangan hidup *tragik* yang menerima pengalaman kesengsaraan hidup sebagai satu kepercayaan mutlak yang mempengaruhi peranan manusia dalam dunia.¹⁰⁴

Sehubungan dengan itu, sarjana Barat cenderung mengkategorikan agama sebahagian daripada pola kebudayaan¹⁰⁵ *vice versa* dengan aliran Islam. Terdapat tiga pengertian agama, yang pertama agama berasaskan satu *tanzīl* daripada tuhan yang *haqq* kepada insan dilangsungkan dengan perantaraan wahyu yang diturunkan olehNya kepada Nabi atau RasulNya. Kedua, agama itu sehimpunan tahayul, termasuk cara-cara melangsungkan ibadat atau penghambaan diri sebagaimana yang telah ditetapkan, manakala yang ketiga, agama sebagai sehimpunan pendapat-pendapat dan undang-undang yang disusun dan direka oleh para bijaksana dan failasuf bagi keperluan kesejahteraan dan ketenteraman khalayak masyarakat insan bagi mencegah hawa nafsu, membina serta menjamin tatatertib dalam pelbagai golongan dan lapisan masyarakat insan.¹⁰⁶

Pengertian pertama merujuk kepada agama Islam. Islam (*syarī'ah samāwī*) berasaskan wahyu adalah dari pencipta (*khāliq*) bukannya ciptaan manusia hasil dari pengalaman. Budaya dan Islam tidak dapat dipisahkan sebagai bidang keagamaan dan

¹⁰³ Keesaan Tuhan. Doktrin ini dengan jelas memisahkan dua lapangan (*realm*), iaitu antara pencipta (Allah) dan yang dicipta (manusia dan makhluk). Lihat Lois Lamyā al-Fārūqī (1982), "Islam and Aesthetic Expression", dalam Sālim 'Azzām (ed.), *Islam and Contemporary Society*. London : Longman & Islamic Council of Europe, h. 192.

¹⁰⁴ Syed Muhammad Naquib al-Attas (2001), *Op.cit.*, h. 21.

¹⁰⁵ H. Abu Jamin Roham (1991), *Agama, Wahyu dan Kepercayaan Budaya*. Jakarta : Media Da'wah, h. 55.

¹⁰⁶ *Ibid.*, h. 26. Untuk maklumat lanjut, lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (1977), *Islam : Faham Agama dan Asas Akhlak*. Kuala Lumpur : Angkatan Belia Islam Malaysia, h. 3.

duniawi.¹⁰⁷ Ia tidak hanya terbatas kepada aspek agama yang sempit begitu juga tidak terbatas kepada konotasi sempit barat dengan keduniaan bahkan hingga *alam barzakh*. Tetapi pandangan kedua dan ketiga¹⁰⁸ lebih relevan dengan pendapat sarjana Barat berasaskan agama adalah hasil masyarakat, iaitu agama budaya¹⁰⁹ contohnya agama Hindu dan Buddha.¹¹⁰

Sehubungan dengan itu, pengkaji merumuskan kebudayaan sebagai keseluruhan hasil interaksi akal manusia dengan alam sekeliling berpanduan wahyu dalam memenuhi keperluan hidup. Seajar dengan hakikat ideal ini, Muhammad Abdul Rauf telah menghuraikan kebudayaan Islam sebagai¹¹¹

*the total sum of the revealed truth and guidance enshrined in the Holy Qur'ān and the Sunnah, in addition to the elements blended with it through its historical experience*¹¹²

Kebudayaan Islam telah mencetuskan perubahan besar dalam bidang ekonomi, undang-undang dan organisasi sosial masyarakat setempat, terutamanya kerana sifat Islam yang praktikal dan rasional terhadap dunia kehidupan, di samping prinsip-prinsip demokrasinya. Nilai-nilai ini telah disepadukan ke dalam kebudayaan dan tradisi peribumi sehingga ia menjadi

¹⁰⁷ Wan Abdul Kadir Wan Yusoff (1992), *Op.cit.*, h. 8.

¹⁰⁸ Termasuk juga dalam kategori ini agama Kristian dan Yahudi yang mengalami tokok tambah dan pengubahsuaian. Selain itu, termasuk juga agama falsafah seperti Kung Fu Tze, Taois. Begitu juga dengan fahaman-fahaman seperti sosialisme dan kapitalisme yang lahir dari humanisme.

¹⁰⁹ Kebenaran prinsip-prinsip ajaran agama tidak tahan terhadap kritik akal. Lihat Sidi Gazalba (1972), *Maut, Batas Kebudayaan dan Agama*. (cetakan kedua), Jakarta : Tintamas, h. 105.

¹¹⁰ Hilman Hadikusuma (1993), *Antropologi Agama*. Bandung : PT. Citra Aditya Bakti, h. 22.

¹¹¹ Muhammad Abdul Rauf (1995), *The Muslim Mind : A Study of the Intellectual Muslim Life During the Classical Era 101-700 A.H. (720-1300 A.D.)*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 240. Manakala Sidi Gazalba memberi takrifan kebudayaan Islam sebagai cara berfikir dan cara merasa takwa yang menyatakan diri dalam suatu ruang dan suatu waktu. Sidi Gazalba (1976), *Masyarakat Islam : Pengantar Sosiologi dan Sosiografi*. Jakarta : Bulan Bintang, h. 126.

¹¹² Terjemahan : Jumlah keseluruhan kebenaran yang diwahyukan dan panduan yang termaktub dalam *al-Qur'an* dan *al-Sunnah* sebagai tambahan kepada elemen-elemen yang dicampurgaul sepanjang pengalaman sejarahnya.

sebagai dengan kehidupan masyarakat setempat. Dengan cara ini, unsur universal telah ditransformasikan menjadi *particular* sehingga set nilai-nilai itu mempunyai ciri-ciri setempat. Ini merupakan satu bentuk pesetempatan apa yang sejagat. Set nilai ini menjadi salah satu komponen khazanah warisan sejarah kepada masyarakat hari ini.¹¹³

Justeru, kebudayaan Malaysia merujuk kepada keseluruhan kompleks atau cara hidup keseluruhan orang-orang yang dikenal sebagai bangsa Malaysia hasil daripada interpretasi peranan akal berinteraksi dengan alam sekeliling dalam usaha memenuhi keperluan dan kehendak masyarakat Malaysia.

1.3 KONSEP 'URF DAN ADAT

Syariah Islam memelihara 'urf manusia dengan syarat tidak berlaku kerosakan dan tidak hilang kepentingan (*maṣlaḥah*) kehidupan.¹¹⁴ Istilah 'urf mempunyai hubungan yang erat dengan perkataan adat.¹¹⁵ Para sarjana hukum Islam (*uṣūliyyin*) hampir tidak membezakan di antara kedua-duanya.¹¹⁶ Kedua-dua istilah ini merupakan

¹¹³ Abdul Rahman Embong (2000), *Negara-Bangsa : Proses dan Perbahasan*. Bangi : Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, hh. 95-96.

¹¹⁴ Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī (1966), *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syar'ah al-Islāmiyyah*. Damsyik : al-Maktabah al-Umawiyah, h. 81.

¹¹⁵ Terdapat dua entri perkataan "'urf" dalam al-Qur'ān, iaitu 7 : 199 dan 77 : 1, manakala perkataan "ma'ruf" pula 38 entri, iaitu 2 : 178, 180, 228, 229, 231, 231, 232, 233, 233, 234, 235, 235, 240, 241, 263; 3 : 104, 110, 114; 4 : 5, 6, 8, 19, 25, 114, 7 : 157; 9 : 67, 71, 112; 22 : 41; 31 : 15, 17; 33 : 6, 32; 47 : 21; 60 : 12; 65 : 2, 2, 6. Lihat Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī (1994) *Al-Mu'jam Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*. (cetakan keempat), Beirut : Dār al-Ma'rifah, hh. 582-583.

¹¹⁶ Muḥammad Hashim Kamali (1998), *Principles of Islamic Jurisprudence*. Kuala Lumpur : Ilmiah Publishers, h. 283; Abū Ḥamid Muḥammad al-Ghazālī (1997), *Al-Mustaḍfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut : Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, j. 2, h. 138 dan 'Abd al-Wahhāb al-Khallāf (1972) *Maṣādir al-Tasyrīf al-Islāmī fī Mā Lā Naṣṣ fihī* (cetakan ketiga), Kuwait : Dār al-Qalam, h. 145.

budaya. Dalam penggunaan bahasa Melayu istilah '*urf*' jarang diguna pakai berbanding dengan perkataan adat.¹¹⁷

1.3.1 Definisi '*Urf* dan Adat

Definisi '*Urf*

Secara etimologinya perkataan '*urf*' berasal dari perkataan Arab '*arafa*' yang bererti mengetahui. Al-Jurjānī (m. 816H) di dalam kamus istilahnya *al-Ta'rīfāt*, menjelaskan istilah '*urf*' sebagai perbuatan atau kepercayaan dalam mana orang berpegang teguh dengan persetujuan kekuatan mental dan tabiat semula jadi mereka juga mahu menerimanya sebagai benar.¹¹⁸

Wahbah al-Zuhaylī menukilkan pandangan al-Ghazālī dari bukunya *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*¹¹⁹ yang menghuraikan '*urf*' sebagai sesuatu kebiasaan hidup yang diterima akal dan tabiat murni.¹²⁰ Muṣṭafā Dīb al-Bughā mendakwa kenyataan tersebut adalah pandangan 'Abd Allāh Aḥmad al-Nasafī dalam karangannya *al-Mustasfā fī al-*

¹¹⁷ Terdapat tiga pandangan sarjana *uṣūl* mengenai hubungan di antara istilah '*urf*' dengan adat. Pandangan pertama menyatakan '*urf*' sinonim dengan adat. Ini merupakan pandangan al-Nasafī dan Ibn 'Abidīn dan kebanyakan ulama. Pandangan kedua menjelaskan istilah '*urf*' lebih umum dari adat. Pandangan ini dipelopori oleh Ibn al-Hummām dan al-Bazdawī manakala pendapat ketiga menghuraikan adat lebih umum daripada '*urf*'. Begitu juga terdapat huraian lain. Istilah '*urf*' merujuk kepada kebiasaan yang berkaitan dengan perkataan dan perbuatan manakala adat pula berkaitan dengan tingkah laku ataupun perbuatan. Muhammad Hassan Muhammad Hassan Ismā'īl ketika menyunting buku *al-Asybah wa al-Nazā'ir* karangan al-Suyūṭī menyatakan adat lebih umum daripada '*urf*' kerana kadang-kala '*urf*' berlaku kepada seseorang manakala adat berlaku pada semua orang.

¹¹⁸ 'Alī b. Muḥammad al-Jurjānī (1405), *al-Ta'rīfāt*. Beirut : Dār al-Kitāb al-'Arabī, h. 193.

¹¹⁹ Ramai sarjana yang menyebut pandangan tersebut dari kitab *al-Mustasfā*. Mereka keliru di antara kitab *al-Mustasfā fī al-Fiqh* karangan 'Abd Allāh Aḥmad al-Nasafī dengan kitab *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* karya Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī. Semoga pandangan al-Nasafī yang benar kerana pengkaji tidak mendapati konsep ini dijelaskan oleh al-Ghazālī walaupun beliau ada menyebut istilah '*urf*' dan adat dalam karangan *uṣūl al-fiqh* beliau.

¹²⁰ Wahbah al-Zuhaylī (1998), *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. (cetakan kedua), Damsyik : Dār al-Fikr, j. 2, h. 830.

Fiqh.¹²¹ Seterusnya al-Zuhaylī mendefinisikan 'urf sebagai kebiasaan yang diterima umum dan berakar umbi dalam masyarakat. Manakala Abū Zahrah menghuraikan 'urf sebagai perkara yang menjadi kebiasaan orang ramai dalam transaksi (*mu'āmalah*) dan mereka bersikap konsisten dalam urusan mereka.¹²²

Justeru, sesuatu perbuatan atau tindak tanduk yang dilakukan secara berulang kali, baik oleh individu atau masyarakat akan membentuk satu kebiasaan. Apabila kebiasaan itu diterima secara meluas, ia akan membentuk 'urf.¹²³ Apabila 'urf berakar umbi akan terhasillah pola budaya.

Definisi Adat

Istilah adat mengalami proses perkembangan yang dinamik dalam pemikiran orang Melayu. Pada peringkat awalnya, istilah adat identik dan sinonim dengan istilah kebudayaan. Adat secara tradisi merupakan satu cara hidup (*the way of life*) suatu masyarakat. Istilah ini dapat ditemui dalam karya Melayu klasik. Misalnya dalam *Sejarah Melayu* ada menyatakan :

*"Maka sembah Menteri Jana Putera, : "Tuanku, akan adat kami Islam...."*¹²⁴

Istilah adat dalam frasa tersebut merujuk kepada cara hidup iaitu kebudayaan. Kenyataan ini dikuatkan lagi dengan pernyataan Abdul Samad Ahmad (Asmad) bahawa

¹²¹ Muṣṭafā Dīb al-Bughā (1999), *Aṭhar al-Adillāh al-Mukhtalaf fīhā fī al-Fiqh al-Islāmī*. (cetakan ketiga), Damsyik : Dār al-Qalam, j. 2, h. 242.

¹²² Muḥammad Abū Zahrah (1958), *Uṣūl al-Fiqh*. Kaherah : Dār al-Fikr al-'Arabī, h. 216.

¹²³ Tidak termasuk dalam kategori 'urf perbuatan atau tindak tanduk yang berasaskan naluri (*al-gharīzah*), secara kebetulan (*al-ṣadafah*) dan juga tingkah laku yang jarang dilakukan (*al-nadr*) sebaliknya pengambilkiraan 'urf adalah berasaskan akal yang sejahtera (*al-salīmah*)

¹²⁴ Muhammad Haji Salleh (ed.) (1997), *Sulalat al-Salatin Ya'ni Perteturan Segala Raja-Raja (Sejarah Melayu Tun Seri Lanang)*. Kuala Lumpur : Yayasan Karyawan & Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 81.

istilah kebudayaan mula dikenali oleh masyarakat umum di negara ini kira-kira pada awal tahun 40-an. Sebelum itu, perkataan atau istilah yang terpakai dalam percakapan dan tulisan adalah adat dan adat istiadat.¹²⁵

Istilah adat¹²⁶ sebenarnya berasal dari perkataan Arab *al-'awd* yang bererti berulang-ulang.¹²⁷ Menurut Ibn Manẓūr perkataan adat sinonim dengan *al-daydan* iaitu kebiasaan.¹²⁸ Istilah adat diterimapakai dalam masyarakat Alam Melayu Nusantara¹²⁹ secara meluas dan mendalam¹³⁰ pada peringkat awal merangkumi keseluruhan cara hidup sehinggalah kebiasaan yang terkecil seperti cara makan atau duduk.¹³¹ Kepelbagaian ini dapat dilihat dalam definisi para sarjana dan budayawan.

Pengarang *Mu'jam Lughāt al-Fuqahā'* menjelaskan adat sebagai perbuatan yang dilakukan oleh manusia berasaskan rasional berulang kali tanpa bebanan (*takalluf*). Sehubungan dengan itu, perkara yang konsisten dilakukan oleh manusia sebagai melaksanakan *naṣṣ syara'* bukanlah dari adat.¹³²

Kassim Salleh menghuraikan adat sebagai sesuatu yang menjadi kebiasaan manusia dan mengalaminya dalam bentuk perkataan, perbuatan atau meninggalkan

¹²⁵ Abdul Samad Ahmad (1990b), *Kesenian Adat, Kepercayaan dan Petua*. Melaka : Associated Educational Distributors, h. pengantar.

¹²⁶ Menurut M. Rasjid Manggis menegaskan perkataan adat berasal dari perkataan Sanskrit iaitu "a" dan "dato". "A" bermakna tidak sedangkan "dato" bererti bersifat kebendaan. Oleh itu adat adalah sesuatu yang tidak bersifat kebendaan, lihat M. Rasjid Manggis (1971), *Minangkabau : Sejarah Ringkas dan Adatnya*. Padang : Sridharma, h. 85. manakala D. Darwas Dtk. Rajo Melano mendakwa terminologi adat berasal dari perkataan Yunani di mana "a" : tidak dan "dat" : nyata. Justeru, adat adalah sesuatu yang tidak nyata tetapi terasa seperti norma, etika, budi dan kemanusiaan. Lihat D. Darwas Dtk. Rajo Melano (1979), *Filsafat Adat Minangkabau*. Minangkabau : Lembaga Studi Minangkabau, h. 20.

¹²⁷ Muḥammad b. Abī Bakr 'Abd al-Qādir al-Rāzī (1995), *Mukhtār al-Ṣiḥḥah*. Beirut : Maktabah Lubnan Nāsyirūn, h. 193.

¹²⁸ Muḥammad b. Mukrim b. Manẓūr (1990), *Op.cit.*, j. 3, h. 316.

¹²⁹ Zainal Kling (1996), "Adat", dalam Zainal Abidin Borhan *et.al.* (eds.), *Adat Istiadat Melayu Melaka*. Kuala Lumpur : Institut Kajian Sejarah dan Patriotisme Malaysia, h. 2.

¹³⁰ Sutan Takdir Alisjahbana (1982), *Op.cit.*, h. 19.

¹³¹ *Ensiklopedia Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. (1999), Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, j. 1, h. 83.

¹³² Muḥammad Rawwās Qal'ahjī *et.al.* (1996), *Mu'jam Lughāt al-Fuqahā'*. Beirut : Dār al-Nafā'is, h. 269.

tindakan tertentu. Perkara itu berlaku berulang-ulang sehingga mempengaruhi diri manusia dengan memberi kepuasan dan perkara itu juga diterima akal.¹³³

Abdul Samad Idris mendefinisikan adat sebagai satu-satu amalan yang ghalib atau biasa dilakukan oleh sesuatu kelompok masyarakat dalam mengatur cara hidupnya sehari-hari.¹³⁴ Sama seperti konsep yang diutarakan oleh Asmad yang mana adat dikenali sebagai suatu perbuatan atau perlakuan menurut kebiasaan masyarakat atau bangsa yang berkenaan.¹³⁵ Begitu juga adat dikonsepkan sebagai peraturan yang sudah diamalkan turun temurun dalam sesuatu masyarakat sehingga merupakan hukum yang harus dipatuhi.¹³⁶ Selain itu, adat juga diuraikan sebagai realiti kehidupan sosial yang tidak bercanggah dengan syariah.¹³⁷

Edward Sapir (1884M-1939M) dalam buku *Selected Writings in Language, Culture and Personality* menzahirkan makna yang hampir serupa dengan sarjana Muslim di mana istilah “*custom*” merujuk kepada pola tingkah laku masyarakat. Beliau mendefinisikan adat (*custom*)¹³⁸ sebagai keseluruhan pola tingkah laku yang telah dibentuk oleh tradisi dan disematkan dalam jiwa raga ahli sesuatu masyarakat.¹³⁹

Sebelum sesuatu tingkah laku itu menjadi adat, perlakuan itu mestilah diperakukan, diamalkan seterusnya diperturunkan kepada generasi-generasi berikutnya.

¹³³ Kassim Salleh (1989), *Ijtihad : Sejarah dan Perkembangannya*. Petaling Jaya : al-Rahmaniah, h. 111.

¹³⁴ Abdul Samad Idris (1994), “Secebis Mengenai Adat Perpatih, Nilai dan Falsafahnya”, dalam Abdul Samad Idris *et.al.*, *Negeri Sembilan, Gemuk Dipupuk Segar Bersiram : Adat Merentas Zaman*. Seremban : Jawatankuasa Penyelidikan Budaya Negeri Sembilan & Kerajaan Negeri Sembilan, h. 42.

¹³⁵ Abdul Samad Ahmad (1990b), *Op.cit.*, h. 1.

¹³⁶ *Ensiklopedia Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. (1999), *Op.cit.*, h. 83.

¹³⁷ H.A.R. Gibb *et.al.* (1979), *Encyclopaedia of Islam*. (edisi baharu), Leiden : E. J. Brill, j. 1, h. 170.

¹³⁸ Lihat juga Ferdinand Tönnies (1961), *Custom : An Essay on Social Codes*. New York : The Free Press of Glencoe, h. 29. Beliau menggunakan istilah *sitte* (Jerman) di mana ia mempunyai konotasi moral yang lebih daripada terminologi *custom*.

¹³⁹ Edward Sapir (1949), *Selected Writings in Language, Culture and Personality*. Berkeley : University of California Press, h. 365.

Adakalanya penerimaan sesuatu perlakuan itu akan diperkuatkan oleh hukum adat. Mereka yang melanggar adat akan didenda atau dikenakan isbat sosial.¹⁴⁰

Secara umumnya, definisi adat dalam pemikiran orang Melayu boleh disimpulkan dalam beberapa pengertian,¹⁴¹

- i. Amalan, perbuatan, kelakuan, tingkah laku yang menjadi kebiasaan. Seperti jual-beli secara unjukkan, harta sepencarian dan sebagainya.
- ii. Norma hukum dan peraturan pemerintahan yang dilaksanakan dalam masyarakat, contohnya Adat Perpatih dan Adat Temenggung.¹⁴²
- iii. Prinsip alam semula jadi. Seperti adat api membakar dan adat air basah.
- iv. Upacara atau adat istiadat dalam bidang kehidupan seperti perkahwinan, kelahiran, kematian, kepercayaan dan sebagainya.¹⁴³
- v. Susunan atau sistem masyarakat dan institusi kemasyarakatan seperti sistem kekerabatan, kehartaan, politik dan sebagainya. Contohnya, bentuk kekerabatan matrilokal, unilokal, struktur politik matrilineal, patrilineal dan sebagainya.¹⁴⁴

Untuk memudahkan huraian selanjutnya, pengkaji merumuskan 'urf dan adat merupakan istilah yang sinonim dan identik dari segi praktiknya walaupun terdapat perbezaan dari segi etimologinya dalam penggunaan bahasa Arab dan Melayu. Selaras

¹⁴⁰ Norazit Selat (1997), "Adat : Antara Tradisi dan Kemodenan", dalam Norazit Selat *et.al.*, *Meniti Zaman : Masyarakat Melayu Antara Tradisi dan Moden*. Kuala Lumpur : Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, h. 34.

¹⁴¹ Antara konsep adat yang lain ditegaskan melalui empat tahap. Pertama adat yang sebenar adat. Kedua, adat yang teradat dan ketiga adalah adat yang diadatkan. Manakala yang terakhir merupakan adat istiadat. Lihat Hilman Hadikusuma (1977), *Ensiklopedia Hukum Adat dan Hukum Budaya Indonesia*. Bandung : Penerbit Alumni, h. 12; Soerjono Soekanto (1978), *Kamus Hukum Adat*. Bandung : Penerbit Alumni, h. 11; Ali Akbar Navis (1984), *Alam Berkembang Jadi Guru : Adat dan kebudayaan Minangkabau*. Jakarta : Grafiti Pers, hh. 88-89; Rahim Syam & Norhale (1985), *Mendekati Kebudayaan Melayu*. Petaling Jaya : Fajar Bakti, hh. 79-80.

¹⁴² Lihat Nordin Selat (1982), *Sistem Sosial Adat Perpatih*. (cetakan kedua), Kuala Lumpur : Utusan Publications; Abdullah Jumain Abu Samah (1995), *Asal-usul Adat Perpatih dan Adat Temenggung*. Bangi : Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

¹⁴³ Zainal Abidin Borhan (1996), *Op.cit.*, h. 10.

¹⁴⁴ *Ensiklopedia Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. (1999), *Op.cit.*, h. 84. Selain itu, rujuk pentakrifan adat yang bervariasi dalam Abdullah Siddik (1975), *Pengantar Undang-undang Adat di Malaysia*. Kuala Lumpur : Penerbit Universiti Malaya, hh. 2-3.

dengan pandangan Ibn 'Ābidīn (1252H) dalam artikelnya *Nasyr al-'Urf fī Binā' Ba'd al-Ahkām 'alā al-'Urf* yang menyamakan kedua-dua instrumen tersebut.¹⁴⁵ Perbezaan di antara dua etimologi ini adalah berasaskan lokalitinya. Istilah '*urf*' banyak digunakan di bahagian Timur Tengah sebagai contoh dalam penulisan ulama-ulama klasik sedangkan adat lebih popular dan meluas penggunaannya di kawasan Nusantara.¹⁴⁶

Justeru, '*urf*' dan adat merupakan satu bentuk tingkah laku yang diamalkan berulang kali sehingga menjadi kebiasaan yang diketahui dan diterima oleh masyarakat tetapi tidak berlawanan dengan *naṣṣ syara'*.¹⁴⁷

'*Urf* dan adat adalah satu aspek atau ciri yang terpenting dalam kebudayaan semua bangsa. Ia bukanlah mempersulit kehidupan malah berperanan dalam mengatur tata hidup bermasyarakat dan juga kehidupan setiap anggota masyarakat itu.¹⁴⁸ Pada umumnya, rakyat Malaysia masih berpegang kepada adat dan tradisi masyarakatnya terutama hal-hal yang bersangkutan dengan kehidupan bermasyarakat. Dari semasa ke semasa adat resam yang tidak jelas tujuan dan maksudnya akan ditinggalkan oleh masyarakat yang berkenaan.¹⁴⁹

Dalam kajian *fiqh*, banyak sekali masalah yang rujukannya ialah tradisi dan kebiasaan. Misalnya masalah usia haid, baligh, keluar mani, batas minimum, umum dan maksimum haid, nifas dan suci, ukuran sedikit atau banyak dalam perkara tampalan,

¹⁴⁵ Muḥammad Amīn b. 'Umar b. 'Ābidīn (t.t.), *Majmū'ah Rasā'il Ibn 'Ābidīn : al-'Ilm al-Zāhir fī Naf' al-Nasb al-Tāhir*. (t.t.p.) : (t.p.), h. 112.

¹⁴⁶ Pengkaji lebih cenderung untuk memilih pandangan '*urf* identik dan sinonim dengan adat. Penggunaan salah satu dari perkataan adat atau '*urf* dalam perbincangan selanjutnya adalah merujuk kepada kedua-dua istilah tersebut.

¹⁴⁷ Pengkaji menambah frasa "tidak berlawanan dengan *naṣṣ syara'*" untuk mengecualikan '*urf fāsid* (rosak) kerana akal semata-mata bukan piawaian yang tepat untuk mempertimbangkan antara perkara yang baik dengan tidak baik. Kebanyakan perkara positif dilihat oleh akal sebaliknya realiti sosial dan keagamaan tidak menggambarkan sedemikian. Jadi, ikatan (*qayd*) syarak sebagai penyelamat dari tergelincir dalam pertimbangan yang dilakukan.

¹⁴⁸ Abdul Samad Ahmad (1990b), *Op.cit.*, h. 18.

¹⁴⁹ Abdul Samad Ahmad (1990a), *Op.cit.*, h. 5.

perbuatan yang membatalkan solat, najis yang dimaafkan kerana sedikit, ukuran lama atau sebentar dalam masalah *muwālah wuḍūk*...¹⁵⁰ dan sebagainya.

Sehubungan dengan itu, '*urf*' dan adat mempunyai signifikan yang tersendiri sebagai sumber dan instrumen hukum dalam sesebuah masyarakat. Berasaskan kenyataan tersebut, '*urf*' dan adat perlu diambilkira sebagai nilai tempatan yang menjadi asas kepada pembentukan hukum Islam. Untuk menjadi asas yang kuat dalam pembentukan sesuatu hukum, '*urf*' dan adat tertakluk kepada kriteria tertentu yang perlu dipenuhi bagi menjamin keabsahannya dalam masyarakat.

1.3.2 Syarat-syarat Pengambilkiraan '*Urf*' dan Adat

Sarjana *uṣūl* telah menggariskan beberapa syarat dalam pengambilkiraan '*urf*' dan adat sebagai asas hukum.¹⁵¹ Ini bagi memastikan nilai yang diterimapakai tersebut tidak bertentangan dengan objektif syariah untuk merealisasikan dan mengoptimumkan segala kebaikan dan meminimumkan kemudharatan. Syarat-syarat tersebut adalah;

- i. '*Urf*' itu tidak berlawanan dengan *naṣṣ syara'*, sebaliknya jika ia berlawanan dengan *naṣṣ*, maka '*urf*' tersebut tidak boleh diambilkira dan diamalkan seperti transaksi berunsur riba, pendedahan aurat dan sebagainya.
 - ii. '*Urf*' itu telah diamalkan secara menyeluruh dan meluas oleh masyarakat.
- Kalaupun ada yang tidak mengamalkannya hanya dalam jumlah yang minimum.

¹⁵⁰ Jalāl al-Dīn 'Abd al-Rahmān b. Abī Bakr al-Suyūṭī (1998), *Al-Asybah wa al-Nazā'ir fī Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Syāfi'iyyah*, Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, j. 1, hh. 194-195.

¹⁵¹ Syarat-syarat pengambilkiraan metode '*urf*' dan adat banyak dibincangkan dalam kitab *uṣūl fiqh* sama ada yang klasik mahupun kontemporari. Kebanyakan sarjana *uṣūl* menggariskan empat syarat sahaja, walau bagaimanapun Ahmad Fahmi Abū Sannah dalam karangannya *al-'Urf wa al-'Ādah fī Ra'y al-Fuqahā'* mendetilkkan dan meletakkan enam syarat dalam penerimaan metode '*urf*' dan adat sebagai hujah. Dua syarat tambahan tersebut sebenarnya telah terangkum di dalam empat syarat yang pertama.

- iii. 'Urf atau adat yang akan dirujuk dalam sesuatu tindakan itu sudah wujud ketika hendak dilakukan tindakan itu. Ertinya, 'urf' itu telah mendahului waktu tindakan dan berterusan sehingga masa berlakunya tindakan itu.
- iv. Tidak wujud sesuatu perkataan atau perbuatan yang berterus terang menyalahi 'urf. Maka tidak harus berpegang kepada 'urf' sekiranya terdapat perkataan dan perbuatan yang mengetepikan penggunaan 'urf' dan adat.
- v. Pengamalan 'urf' tersebut mestilah umum merangkumi seluruh negara. Yang zahir pada kaitan ini hanya khusus kepada 'urf' yang membataskan yang umum dan mengikatkan yang mutlak.
- vi. 'Urf' itu hendaklah dimestikan (*mulzaman*) di mana wajib beramal dengannya pada pandangan manusia. Syarat ini terdapat dalam *fiqh Mālikī* dan *Hanafī*.

Justeru, para sarjana *uṣūl al-fiqh* menggariskan beberapa garis panduan¹⁵² dan kriteria yang menjadi standard piawaian sebelum menerimapakai metode tersebut sebagai sumber berautoriti dalam *fiqh* Islam.

1.3.3 Maxim-maxim 'Urf dan Adat Sebagai Asas Penetapan Hukum

Para sarjana *uṣūl* telah mengungkapkan beberapa kaedah atau *maxim*¹⁵³ berkaitan dengan adat dan 'urf yang menjadi asas kepada pembinaan hukum terutamanya hukum *furū'*. Di antara kaedah-kaedah tersebut adalah¹⁵⁴,

¹⁵² Ismail Mat (1985), *Adat and Islam in Malaysia : A Study in Legal Conflict and Resolution*. Ann Arbor Michigan : University Microfilms. hh. 292-300.

¹⁵³ The sententious expression of an established rule of law in a short form or a legal axiom. Lihat; James Mark Baldwin (1960), *Dictionary of Philosophy and Psychology*. (cetakan keempat), Gloucester Mass : Peter Smith, j. 2, h. 55.

¹⁵⁴ Md. Saleh Haji Md. @ Ahmad (2000), " 'Urf dan Adat Semasa di Malaysia Sebagai Asas Penentuan Hukum yang Tidak Dinaskan", dalam Paizah Ismail & Ridzwan Ahmad, *Fiqh Malaysia : Ke Arah*

i. العادة محكمة

Ertinya : Adat diperakui sebagai nilai hukum.¹⁵⁵

ii. استعمال الناس حجة يجب العمل بها

Ertinya : Amalan manusia dikira sebagai hujah yang wajib diamalkannya.¹⁵⁶

iii. الممتنع عادة كالممتنع حقيقة

Ertinya : Perkara yang dilarang pada adat sepertimana yang dilarang pada realitinya.¹⁵⁷

iv. لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان

Ertinya : Tidak boleh disangkal berlaku perubahan hukum dengan sebab perubahan masa (perubahan adat dan 'urf).¹⁵⁸

v. الحقيقة ترك بدلالة العادة

Ertinya : Makna yang hakiki ditinggalkan kerana ada petunjuk adat.¹⁵⁹

vi. إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت

Ertinya : Sesungguhnya adat hanya diambilkira apabila ia diamalkan secara menyeluruh dan meluas.¹⁶⁰

Pembinaan Fiqh Tempatan Yang Terkini. Kuala Lumpur : Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, hh. 116-118.

¹⁵⁵ Al-Suyūṭī (1998), *Op.cit.*, j. 1, h. 193; *Majallah al-Aḥkām al-ʿAdliyyah*. (1968), (cetakan kelima), (t.t.p.) : (t.p.), Perkara 36, h. 20; ʿAlī Aḥmad al-Nadwī (2000), *Al-Qawāʿid al-Fiqhiyyah*. (cetakan kelima), Damsyik : Dār al-Qalam, h. 293.

¹⁵⁶ *Ibid.*, Perkara 37; Aḥmad b. Muḥammad al-Zarqā (1995), *Syarḥ al-Qawāʿid al-Fiqhiyyah*. (cetakan kedua), Damsyik : Dār al-Qalam, h. 223.

¹⁵⁷ *Ibid.*, Perkara 38.

¹⁵⁸ *Ibid.*, Perkara 39; *Ibid.*, h. 227.

¹⁵⁹ *Ibid.*, Perkara 40; *Ibid.*, h. 231.

vii. العبرة للغالب الشائع لا للنادر

Ertinya : Pengambilkiraan hanyalah 'urf yang diamalkan secara menyeluruh bukannya yang jarang diamalkan.¹⁶¹

viii. المعروف عرفا كالمشروط شرطا

Ertinya : Perkara yang diketahui secara 'urf seperti yang disyaratkan sebagai syarat.¹⁶²

ix. المعروف بين التجار كالمشروط بينهم

Ertinya : 'Urf yang berlaku diamalkan kalangan peniaga sama seperti yang disyaratkan di kalangan mereka.¹⁶³

x. التعيين بالعرف كالتعيين بالنص

Ertinya : Penentuan sesuatu hukum berdasarkan 'urf sama seperti penentuan hukum dengan *naṣṣ*.¹⁶⁴

xi. كل ما ورد به الشرع مطلقا ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف

Ertinya : Setiap hukum yang *syara'* datangkan secara mutlak, sedangkan tiada garis panduan terperinci pada *syara'* dan juga pada bahasa, maka hendaklah dirujuk kepada 'urf.

¹⁶⁰ *Ibid.*, Perkara 41; *Ibid.*, h. 233.

¹⁶¹ *Ibid.*, Perkara 42; *Ibid.*, h. 235.

¹⁶² *Ibid.*, Perkara 43; h. 21; *Ibid.*, h. 237.

¹⁶³ *Ibid.*, Perkara 44; *Ibid.*, h. 239.

¹⁶⁴ *Ibid.*, Perkara 45, h. 21; *Ibid.*, h. 241.

xii. كل ما يثبت بالعرف إذا صرح المتعاقدان بخلافه عما يوافق مقصود العقد صح.

Ertinya : Setiap hukum yang sabit dengan 'urf apabila dua orang yang berkontrak telah berterus terang mengetepikannya dan bersetuju dengan syarat yang selari dengan maksud kontrak, maka sah kontrak dan syarat.

xiii. المعروف بالعرف كالمعروف بالشرط

Ertinya : Perkara yang diketahui berdasarkan 'urf sama seperti perkara yang diketahui berdasarkan *naşş*.

xiv. الثابت بالعرف ثابت بدليل الشرع

Ertinya : Hukum yang sabit berdasarkan 'urf sabit berdasarkan dalil *syara*'.

xv. العرف بالشرع له اعتبار

Ertinya : 'Urf pada pandangan *syara*' diambilkira.

xvi. نزل دلالة العادات وقرائن الأحوال منزلة صريح الأقوال في تخصيص العموم وتقييد المطلق
وغیرھا

Ertinya : Petunjuk adat dan petunjuk keadaan diletakkan sama seperti perkataan-perkataan yang jelas (*şarīḥ*) dalam mengkhususkan yang umum dan mengikat (*taqyīd*) yang mutlak dan selain dari keduanya.¹⁶⁵

xvii. حمل الألفاظ على ظنون مستفادة من العادات لمسيس الحاجة إلى ذلك

Ertinya : Ditafsirkan lafaz-lafaz berasaskan *ẓann* yang difahamkan dari adat-adat kerana desakan hajat kepada perkara tersebut.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Abū Muḥammad 'Izz al-Dīn 'Abd al-'Aziz b. 'Abd al-Salām (1999), *Qawā'id al-Aḥkām fī Maşālīh al-Anām*. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, j. 2, h. 83.

¹⁶⁶ *Ibid.*, h. 90.

Ertinya : Pentafsiran hendaklah berdasarkan kebiasaan dan luar biasa pada adat.¹⁶⁷

Maxim-maxim yang lahir dari metode '*urf*' dan adat menunjukkan betapa '*urf*' dan adat sebagai satu sumber hukum sekunder telah diberi perhatian sewajarnya dan diambilkira oleh para sarjana *uṣūl* dalam menyelesaikan permasalahan yang timbul dalam masyarakat.

1.3.4 Relevansi '*Urf* Tempatan Sebagai Asas Penetapan Hukum

'*Urf* tempatan sesuatu masyarakat perlu diambilkira dalam penetapan hukum semasa yang tiada *naṣṣ* yang jelas. Namun begitu, sumber subsidiari ini masih diragui kehujahannya dalam menyelesaikan persoalan semasa. Justeru, proses pembentukan syarat pengambilkiraan yang ditetapkan oleh *fuqahā*' silam dalam '*urf*' dan adat perlu ditinjau dan dinilai semula berasaskan realiti masa kini. Proses ini amat signifikan dalam pembinaan kerangka *fiqh* yang berlatarkan realiti dan mentaliti tempatan.¹⁶⁸ Pengkaji mendapati pembentukan syarat tersebut berasaskan kepada beberapa faktor. Di antaranya;

- i. Epistemologi hukum Islam Timur Tengah yang dibangunkan melalui *engine uṣūl al-fiqh* hasil gabungan antara wahyu Ilahi (unsur ketuhanan) dan akal fikiran (unsur kemanusiaan) yang bersifat lokal (nilai tempatan). Secara umumnya akal atau kefahaman manusia boleh dibahagikan kepada tahap biasa yang mewajibkan

¹⁶⁷ *Ibid.*, h. 93.

¹⁶⁸ Lihat proses reaktualisasi *fiqh* dalam Atho' Mudzhar (1994), "*Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam*", dalam Budhi Munawar Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta : Yayasan Paramadina, h. 369.

taklīf syar'ī (tanggungjawab agama). Dan tahap mendalam yang eksklusif untuk para *faqīh* (sarjana Islam). Tahap kefahaman yang mendalam perlu dalam proses menginterpretasikan kandungan *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah* di samping bertindak menyusun akal dengan sistematik melalui *engine uṣūl al-fiqh*. Proses ini signifikan dalam menghasilkan metode *qiyās*, *maṣlaḥah*, *istiḥsān* dan sebagainya. Selain itu, kefahaman mendalam perlu untuk mengetahui tuntutan budaya setempat dalam mengeluarkan hukum. Justeru peranan tersebut perlu dijana oleh sarjana Islam setempat dalam menyelesaikan permasalahan tempatan.

- ii. Warisan dan hasil manifestasi daripada zaman keunggulan tamadun intelektual Islam pada abad 1H hingga 6H, sedangkan Islam yang datang ke Tanah Melayu dalam keadaan zaman kejatuhan keintelektualan umat Islam. Zaman ini dikenali sebagai zaman gelap (*dark ages*) bagi masyarakat Islam.¹⁶⁹ Umat Islam terpengaruh dengan *sufism*¹⁷⁰ dan Islam popular¹⁷¹ yang dibawa oleh golongan

¹⁶⁹ Zaman kegelapan ini terjadi selepas kemusnahan yang telah dilakukan oleh orang kafir terhadap umat Islam pada abad ke-6 dan ke-7 Hijrah, penaklukan kaum Tartar dari Timur dan tentera perang Salib dari Barat, menyebabkan para pemimpin Islam kehilangan semangat dan keyakinan diri sendiri. Memikirkan dunia mereka bagai terserah untuk kemusnahan lantas mereka menjadi terlalu konservatif dan mencari jalan untuk menjaga identiti mereka serta harta yang tidak ternilai harganya iaitu Islam. Caranya ialah dengan menentukan segala pengubahsuaian dan mentaati secara yang tegas kepada syariah. Lihat Ismā'il Rājī al-Fārūqī (1997), *Islamization of Knowledge : General Principles Workplan*. (terj.) Mustafā Kassim, (cetakan kedua), Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 24.

Jika dikaji pemikiran ilmu fiqh pada zaman kegelapan ini, terdapat tiga ciri utama. Pertama, karya-karya yang dihasilkan hanya berupa *syarḥ*, *ḥāsyiyah* atau *ḥāmisy*. Keduanya, sungguhpun karya-karya ini bertujuan untuk mentafsir dan memudahkan kefahaman terhadap matannya, namun yang berlaku bukanlah ia lebih mudah difahami tetapi bertambah sulit dan rumit. Ciri yang ketiga, karya yang tidak mencantumkan dalil daripada *al-Qur'ān* dan hadis kecuali kitab-kitab *Ḥanafiyah* sahaja. Lihat Abdul Rahman Abdullah (1990), *Pemikiran Umat Islam di Nusantara : Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abad Ke-19*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, hh. 79-80; Nurcholish Madjid (1994), "Tradisi Syarah dan Hasyiah Dalam Fiqh dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam", dalam Budhi Munawar Rachman (ed.), *Op.cit.*, h. 311.

¹⁷⁰ Muhammad Abdul Rauf (1964), *A Brief History of Islam With Special Reference to Malaya*. Kuala Lumpur : Oxford University Press, h. 83.

¹⁷¹ Unsur Islam popular seperti keramat. Lihat Mohd Taib Osman (1987), "Unsur-unsur Islam Popular Dalam Kepercayaan Orang Melayu", dalam Mohd. Taib Osman & Wan Abdul Kadir Wan Yusoff (eds.), *Kajian Budaya dan Masyarakat di Malaysia*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 110.

pendakwah,¹⁷² gejala *taqlīd* selepas penutupan pintu ijtihad¹⁷³ pada abad keenam Hijrah.¹⁷⁴ Selain itu, masyarakat Melayu terpengaruh dengan budaya popular mubaligh¹⁷⁵ yang lebih merupakan *baggage cultural*. Pengaruh negatif ini memberi kesan kepada cara hidup masyarakat Melayu.

iii. Berasaskan budaya masyarakat Timur Tengah dalam kelompok *Caucasian* yang berbeza dengan *Melayo-Polinesia*.¹⁷⁶ Berasaskan teori ras,¹⁷⁷ masyarakat Melayu yang berada dalam kumpulan *Melayo-Polinesia* mempunyai ciri-ciri hubungan sosial yang berbeza dengan masyarakat selainnya terutama komuniti Arab yang berada dalam kumpulan *Caucasian* yang menjadi pusat implementasi *al-Qur'ān* dan medan interpretasi *al-Sunnah*.

Perkara ini ditekankan oleh Ibn Khaldūn dalam karangannya *Muqaddimah* yang mana perbezaan sikap manusia berhubungan dengan perbezaan iklim.¹⁷⁸ Begitu juga perbezaan alam sekeliling.¹⁷⁹ Ketidaksamaan ini melahirkan bibit-bibit dan

¹⁷² Syed Naquib berpendapat golongan sufi sebagai pengembang ajaran Islam di Tanah Melayu. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (1963), *Some Aspects of Sufism : As Understood and Practised Among the Malays*. Singapura : Malaysian Sociological Research Institute, h. 21.

¹⁷³ Wael Hallaq menyangkal dakwaan penutupan pintu ijtihad dalam Islam. Lihat Wael B. Hallaq (2000), "Was the Gate of Ijtihad Closed?" dalam *Laws and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Aldershot : Ashgate, h. 33.

¹⁷⁴ Peristiwa ini terjadi setelah *fuqahā' Sunnī* secara bersama-sama menyetujui ditutupnya pintu ijtihad dan merasa cukup dengan empat mazhab sunnah yang ada, iaitu mazhab *Hanafī*, *Mālikī*, *Syāfi'ī* dan *Ḥanbalī*. Sebagai akibatnya pemikiran Islam mati sama sekali dan timbul gejala *taqlīd*. Lihat Subḥi Maḥmasanī (1984), "Penyesuaian Islam Dengan Keperluan Masyarakat Moden", dalam John J. Donohue & John L. Esposito (ed.), *Islam in Transition : Muslim Perspectives*. (terj.) Machnun Husein, *Islam dan Pembaharuan*. Jakarta : PT. C.V. Rajawali, h. 324.

¹⁷⁵ Wan Abdul Kadir Wan Yusoff (1993a), *Analisis Sejarah Budaya : Budaya Melayu*. Petaling Jaya : Masfami Enterprise, h. 36.

¹⁷⁶ Wan Hashim Wan Teh (1991), "Dunia Melayu dan Tersebar Luasnya Rumpun Bangsa Melayu" dalam Mohd Yusof Hasan (ed.), *Dunia Melayu*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 4.

¹⁷⁷ Berasaskan teori ras, terdapat 6 kelompok manusia, iaitu; i. Caucasoid, ii. Negroid, iii. Mongoloid, iv. Austroloid, v. Red Indian dan vi. Melayo-Polinesia. Lihat Wan Hashim Wan Teh (1995), "Teori Migrasi dan Asal-usul Ras Melayu", dalam *Pemikir*. Julai-September, Kuala Lumpur : Utusan Publications, h. 32.

¹⁷⁸ 'Abd al-Raḥmān b. Khaldūn (t.t.), *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 68; Jurjī Zaydān (t.t.), *Tārīkh al-Tamaddun al-Islāmī*. Kaḥerah : Dār al-Hilāl, juz. 3, h. 11.

¹⁷⁹ Raymond Firth (1966), *Human Types*, (terj.) B. Mochtan & S. Pusanegara, *Ciri-ciri dan Alam Hidup Manusia : Suatu Pengantar Antropologi Budaya*. (cetakan kelima), Bandung : Penerbitan Sumur, h. 42.

tingkah laku yang berlainan,¹⁸⁰ seterusnya mencetuskan 'urf dan adat yang berbeza.¹⁸¹ Perbezaan kelompok ras yang besar ini melahirkan 'urf dan adat yang bervariasi. Kelompok *Caucasian* (kulit putih) khususnya bangsa Arab mempunyai cara hidup dan kebiasaan tersendiri berbanding dengan kelompok *Melayo-Polinesia* yang berwarna coklat (sawo matang).¹⁸²

Secara umumnya, ciri-ciri khusus masyarakat Melayu¹⁸³ yang menjadi teras pembentukan bangsa Malaysia adalah;

- i. Bersikap alamiah¹⁸⁴ ataupun mesra alam dan menghormati alam.¹⁸⁵ Menurut 'Abd al-Majīd Ersān al-Kaylānī, manusia yang membina hubungan positif dengan alam secara sedar memperoleh pengalaman luar biasa yang memberi pengaruh mendalam kepada perjalanan hidup.¹⁸⁶ Dalam interaksi akal budi atau minda manusia Melayu dengan alam sekitar tabii dan alam ghaibnya ternyata sudah

¹⁸⁰ Zakariyā' b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Qazwaynī (1960), *Āthār al-Bilād wa Akhbār al-'Ibād*. Beirut : Dār al-Šādir, hh. 9-10.

¹⁸¹ Sidi Gazalba (1967), *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*. Bandung : PT. al-Ma'arif, h. 295.

¹⁸² Ahli antropologi membahagikan ras manusia kepada empat iaitu Caucasoid, Mongoloid, Negroid dan ras khusus. Lihat Alfred Louis Kroeber (1928), *Anthropology*. New York : Harcourt Brace, h. 52. Pandangan lain, lima kelompok, iaitu Caucasian, Mongolian, Negroid, Red Indian dan Melayo-Polinesia.

¹⁸³ Selain dari keistimewaan tersebut, faktor iklim juga perlu ditekankan. Kedudukan pada garisan Khatulistiwa mempengaruhi kadar suhu, taburan hujan, jenis pokok, tumbuhan, tanaman, hasil bumi, tabiat pemakanan dan pemakaian. Begitu juga dengan penemuan baru kesan kemajuan dan perkembangan sains dan teknologi tempatan. Lihat Mahmood Zuhdi Abdul Majid (2000), "Fiqh Malaysia : Konsep dan Cabaran", dalam Paizah Hj. Ismail & Ridzwan Ahmad (eds.), *Op.cit.*, hh. 16-17.

¹⁸⁴ Istilah alamiah ertinya masyarakat berinteraksi dengan alam untuk memenuhi keperluan seharianya dengan mesra dan penuh hormat tanpa melakukan kerosakan yang besar. Perkataan pengalaman dengan akar kata "alam" membawa maksud untuk menghubungkan dengan sesuatu yang dirasakan dan ditempuhi atau dengan erti kata lain, belajar dengan alam. Misalnya perbilangan adat "alam berkembang jadi guru". Berbeza dengan masyarakat Barat yang mendakwa alam tidak mampu mengajar manusia erti ketuhanan dan alam dilayan seperti pelacur, hanya mengambil manfaat tanpa perasaan tanggungjawab terhadapnya. Lihat Seyyed Hossein Nasr (1968), *Man and Nature : The Spiritual Crisis of Modern Man*. London : George Allen & Unwin, h. 18.

¹⁸⁵ Mustafa Haji Daud (1995), *Budi Bahasa Dalam Tamadun Islam*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka & Kementerian Pendidikan Malaysia, h. 21.

¹⁸⁶ 'Abd al-Majīd Ersān al-Kaylānī (1997), *Muḥawwamāt al-Syakhṣiyyah al-Muslimah aw al-Insān al-Šāliḥ*. (terj.) Muhammad Firdaus, *Mendidik Peribadi Muslim*. Kuala Lumpur : Berita Publishing, h. 57.

berlaku suatu pertembungan yang amat mesra.¹⁸⁷ Budaya tempatan berkembang berasaskan kepada pengalaman individu-individu dalam masyarakat dari semasa ke semasa. Pengalaman dan penyesuaian cara hidup dengan alam sekeliling menjadikan budaya itu semakin berkembang. Manusia berusaha menguasai dan menyesuaikan dengan alam sekeliling¹⁸⁸ selain memastikan keharmonian ekosistem yang amat *symbiotic* (saling bergantung) antara masyarakat manusia dan alam tabii.¹⁸⁹ Sikap positif ini dapat dilihat dalam hasil genre Melayu yang banyak mengeksploitasi alam sekeliling dalam hasil karya mereka¹⁹⁰ dan yang pentingnya, ia menggambarkan *world-view* serta *Weltanschauung* orang Melayu.¹⁹¹ Sifat alamiah dan keindahan ini sudah sebatian dan itulah jiwa orang Melayu dan asas ketahanannya.¹⁹²

- ii. Mengamalkan cara hidup yang lemah lembut, berbudi¹⁹³ dan pentingkan hidup bermasyarakat¹⁹⁴ serta hubungan sosial antara anggota komuniti. Dalam penghidupan Melayu, teras kesedaran yang wujud dan menjadi dorongan untuk menentukan budi berasaskan kepada hakikatnya bahawa seseorang itu tidak dapat

¹⁸⁷ Zainal Kling (1997), "Adat : Dasar Budaya Melayu", dalam Boris Parnickel (ed.), *Kebudayaan Nusantara : Kepelbagaian Dalam Kesatuan*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 54.

¹⁸⁸ Wan Abdul Kadir Wan Yusoff (1993a), *Op.cit.*, h. 33.

¹⁸⁹ Zainal Kling (1996), *Op.cit.*, h. 4.

¹⁹⁰ Sebagai contoh, perbilangan adat "*bulat air dengan pembuluh, bulat kata dengan muafakat*". Dalam perbilangan tersebut, air sebagai unsur alam yang mempunyai sifat khusus merupakan pilihan orang Melayu sebagai lambang permuafakatan untuk mencapai kata sepakat yang sungguh-sungguh bulat.

¹⁹¹ Untuk melihat huraian lanjut mengenai alam dalam pemikiran orang Melayu, rujuk Haron Daud (2001), *Mantera Melayu : Analisis Pemikiran*. Minden, Pulau Pinang : Penerbit Universiti Sains Malaysia, h. 265.

¹⁹² S. Othman Kelantan (2002), "Estetika Melayu Dalam Kehidupan" dalam Sastra dan Budaya, *Berita Harian*. 31 Januari 2002, h. 5.

¹⁹³ Mustafa Haji Daud (1995), *Op.cit.*, h. 5. Lihat juga Mustafa Haji Daud & Fuziah Shaffie (1996), "Nilai Budi Dalam Masyarakat Melayu" dalam Ahmad Fawzi Basri *et.al.* (eds.), *Nilai Orang Melayu*. Sintok : Sekolah Pembangunan Sosial Universiti Utara Malaysia, h. 44.

¹⁹⁴ Norazit Selat (1997), "Adat : Antara Tradisi dan Kemodenan", dalam Norazit Selat *et.al.* (eds.), *Meniti Zaman : Masyarakat Melayu Antara Tradisi dan Moden*. Kuala Lumpur : Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, h. 36.

hidup secara sendirian dalam kelompok dan masyarakat. Seseorang itu hidup dalam kelompok yang saling memerlukan antara satu sama lain.¹⁹⁵

Pembinaan budi di kalangan orang Melayu berlandaskan kepada penghidupan tradisi yang amat menekankan kepada perhubungan sosial. Bagi mengisi tuntutan sosial, seorang itu perlu membina perlakuan yang bersesuaian dengan nilai-nilai yang dipupuk oleh anggota-anggotanya. Budi yang menentukan penghidupan orang Melayu sejak lama dahulu. Melalui pengalaman dan penyesuaian dengan alam sekitar, budi Melayu terangkum dalam satu keseluruhan penghidupan mereka.¹⁹⁶ Melalui cara hidup ini kita dapat mengenali tentang perlakuan dan penghasilan budaya Melayu sekaligus menggambarkan pemikiran dan falsafah hidup mereka. Jelas bahawa budi adalah salah satu karakter orang Melayu.¹⁹⁷

iii. Masyarakat yang dinamik¹⁹⁸ dan terbuka dengan pengaruh luar tetapi fanatik dengan warisan peribumi hasil pengaruh golongan cerdik pandai tempatan (*local genius*).¹⁹⁹ Masyarakat Melayu mengalami interaksi dengan pelbagai pengaruh luar untuk menjamin penakatan masa hadapan mereka. Bermula dengan gelombang pertama (*first wave*) pengaruh Hindu-Buddha bersama seni estetikanya,²⁰⁰ diikuti gelombang kedua agama Islam seiringan dengan semangat

¹⁹⁵ Wan Abdul Kadir Wan Yusoff (1993b), *Budi Sebagai Asas Budaya Melayu*. Petaling Jaya : Masfami Enterprise, h. 27.

¹⁹⁶ *Ibid*.

¹⁹⁷ Norazit Selat (2001), "Adat Melayu : Kesenambungan dan Perubahan", dalam Abdul Latif Abu Bakar (ed.), *Adat Melayu Serumpun*. Melaka : Kerajaan Negeri Melaka & Perbadanan Muzium Melaka, h. 89.

¹⁹⁸ Hashim Haji Musa (2001), *Merekonstruksi Tamadun Melayu Islam : Ke Arah Pembinaan Sebuah Tamadun Dunia Alaf Ketiga*. Kuala Lumpur : Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya, h. 133.

¹⁹⁹ Mohd Taib Osman (1988a), *Op.cit.*, h. 39. Syed Muhammad Naquib al-Attas merujuk teori otoktoni (*autochthony*) di mana beliau menolak penggunaan teori berkenaan yang menganggap sesuatu itu telah sedia ada, sejak purbakala sebagai kepunyaan atau sifat kebudayaan sesuatu masyarakat. Misalnya ilmu tasawwuf dianggap telah sedia ada sejak purbakala. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas (1990), *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Petaling Jaya : Angkatan Belia Islam Malaysia, h. 25.

²⁰⁰ Syed Othman Syed Omar (1987), *Arah Pemikiran Sastera Malaysia*. Bangi : Universiti Kebangsaan Malaysia, h. 142.

rasional dan saintifik²⁰¹ serta berakhir dengan gelombang imperialis Barat berserta fahaman material sekular. Namun begitu, masyarakat Melayu tidak pupus dan tenggelam dalam arus pertembungan sebaliknya terus perkasa mendepani cabaran. Sepertimana timbul persoalan-persoalan baru setelah berlaku perluasan kekuasaan Islam pada era sahabat r.a.h. masyarakat Melayu juga tidak terkecuali mengalami pelbagai permasalahan yang serupa.

iv. Sistem kekeluargaan yang unik. Masyarakat Melayu mengamalkan sistem bilateral²⁰² atau dwisisi (kognatik)²⁰³ bukannya berbentuk patriaki atau matriaki (khusus masyarakat Minangkabau sahaja). Sistem kekeluargaan bilateral menekankan peranan ibu dan bapa sama penting. Justeru, kaum ibu bekerjasama dengan bapa untuk mencari rezeki. Berbeza dengan masyarakat Arab yang didominasi kaum bapa. Justeru ciri ini mempunyai implikasi hukum yang signifikan. Sebagai contoh, amalan Harta Sepencarian. Perbezaan antara adat Tanah Arab dengan Tanah Melayu dapat dilihat dalam huraian Hazairin. Beliau menjelaskan *al-Qur'an* anti-unilateral sebaliknya pro-masyarakat bilateral. Masyarakat Arab merupakan masyarakat patriaki sedangkan masyarakat Melayu bilateral di mana peranan ibu bapa adalah sama. Justeru berlaku konflik antara adat dengan hukum *fiqh ahl al-Sunnah*.²⁰⁴

Begitu juga, dalam persoalan perkahwinan. Kaum wanita di Tanah Melayu boleh mengahwinkan diri sendiri tanpa memerlukan wali berasaskan *fiqh Hanafi*.²⁰⁵ Ini

²⁰¹ Syed Muhammad Naquib al-Attas (1990), *Op.cit.*, h. 20.

²⁰² M.B. Hooker (1976), *The Personal Laws of Malaysia : An Introduction*. Kuala Lumpur : Oxford University Press, h. 62.

²⁰³ Wan Abdul Halim Othman (1993), "Hubungan Kekeluargaan Dalam Masyarakat Melayu", dalam Wan Abdul Halim Othman (ed.), *Psikologi Melayu*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 64.

²⁰⁴ Hazairin (1967), *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Quran dan Hadith*. (cetakan keempat), Jakarta : Tintamas, hh. 1-2; Hazairin (1950), *Hukum Baru di Indonesia*. Jakarta : Bulan Bintang, hh. 13-15.

²⁰⁵ Lihat penjelasan lanjut dalam penulisan *fiqh Hanafi*, sebagai contoh Kamāl al-Dīn Muḥammad b. 'Abd al-Wāḥid b. al-Hummām (t.t.), *Fatḥ al-Qadīr Syarḥ al-Hidāyah*. Kaḥerah : Maṭba'ah Muṣṭafā Muḥammad, j. 2, h. 391.

kerana dalam masyarakat Tanah Melayu peranan bapa sama dengan ibu, malah masyarakat Minangkabau peranan ibu lebih kuat daripada bapa dalam rumahtangga. Berbeza dengan masyarakat Arab yang mana tersusun dari garis bapa. Bapa mendominasi urusan rumahtangga. Justeru, *fiqh Syāfi'*²⁰⁶ yang memerlukan perwalian lebih sesuai dipraktikkan di Tanah Arab.²⁰⁷

Berasaskan beberapa ciri-ciri khusus yang terdapat dalam masyarakat Melayu sebagai paksi utama bangsa Malaysia, pengkaji merumuskan beberapa unsur dalam pengambilkiraan dan penetapan adat masyarakat tempatan sebagai sumber hukum subsidiari, di antaranya;

- i. Adat tersebut melibatkan unsur akidah ataupun *transcendent* dan syariah. Tiada dikotomi antara adat yang melibatkan persoalan usuluddin (akidah) dengan syariah. Pensyarahan ini perlu diambilkira kerana adat merupakan tingkah laku atau perbuatan yang dilakukan secara berulang-ulang sehingga menjadi kebiasaan kadangkala melibatkan elemen akidah dan syariah. Dalam erti kata lain, adat masyarakat tidak terbatas dalam konotasi sempit syariah semata-mata bahkan terdapat juga dalam bidang usuluddin.
- ii. Adat yang diamalkan bersifat rasionalistik. Adat baik (*ṣaḥīḥ*) yang rasional perlu diambilkira sebagai asas penetapan hukum sebaliknya menolak adat buruk (*fāsid*) yang berunsur tahayul, khurafat, bid'ah²⁰⁸ dan luar batas pemikiran manusia. Rasionaliti sesuatu adat merupakan syarat penting dalam mengambilkira adat setempat kerana terdapat adat yang berlandaskan magis dan perkara-perkara yang di luar kemampuan akal manusia.

²⁰⁶ Lihat huraian dalam *fiqh Syāfi'*, sebagai contoh Abū Ishāq al-Syirāzī (t.t.), *Al-Muḥadhdhab*. Kaherah : Maṭba'ah al-Bābī al-Ḥalabī, j. 2, h. 35; Muḥammad al-Khaṭīb al-Syarbīnī (t.t.), *Mughnī al-Muṭaṭṭj Syarḥ al-Minhāj*. Kaherah : Maṭba'ah al-Bābī al-Ḥalabī, j. 3, h. 147.

²⁰⁷ Hazairin (1967), *Op.cit.*, hh. 14-15.

²⁰⁸ Abdullah Yusof (2000), "Beberapa Aspek 'Urf Fāsid Dalam Budaya Melayu dan Kesannya Terhadap Hukum", dalam (Kertas kerja Seminar Hukum Islam Semasa III Peringkat Kebangsaan anjuran Jabatan Fiqh & Usul Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur), h. 2.

- iii. Adat perlu bersifat *societal* atau kemasyarakatan²⁰⁹ yang mana ia diterima, diperakui dan diamalkan dalam masyarakat Melayu. Adat yang melibatkan kelompok minoriti dan amalan peribadi tidak perlu diambilkira.
- iv. Adat yang diguna pakai mestilah berasaskan epistemologi masyarakat setempat bukannya epistemologi masyarakat lain khususnya Timur Tengah. Adat tersebut diamalkan oleh orang tempatan dalam kelompok mereka dan sesuai dengan latar belakang realiti dan mentaliti mereka.

Justeru, para pengkaji adat tempatan dan hukum Islam perlu mengambilkira elemen-elemen tersebut yang menjadi tunjang dan asas kekuatan metode '*urf*' dan adat agar proses kebiasaan setempat yang membentuk '*urf*' dan adat boleh diperakui keabsahannya.

1.3.5 Teori dan Tahap Interaksi Antara Adat Dengan Syariah

Masyarakat Melayu sebagai teras bangsa Malaysia tidak menerima "syariah" sebagai satu sistem hidup yang komprehensif secara sekaligus, tetapi melalui beberapa tahap tertentu. Proses interaksi yang berlaku adalah kesan keunggulan syariah Islam yang mesra budaya. Pendekatan positif ini menyebabkan syariah Islam dengan mudah dapat mendominasi adat tempatan.

Pertentangan antara golongan agama (ulama) dengan orang tua (pemuka adat) pernah tercetus dalam konteks Alam Melayu ketika melakukan proses penyaringan dan penyesuaian di antara syariah dengan budaya tempatan. Golongan pendakwah awal telah bertoleransi dengan pemuka adat setempat untuk menjamin penerimaan syariah Islam di kalangan masyarakat Melayu berjalan dengan lancar.

²⁰⁹ M. Nasroen (1957), *Dasar Falsafah Adat Minangkabau*. Jakarta : Penerbit Pasaman, h. 48.

Selain pendekatan toleransi,²¹⁰ kedatangan Islam seiring dengan kitab sucinya *al-Qur'ān*²¹¹ yang menegaskan budaya ilmu melalui *wagā*²¹² *iqrā'*.²¹³ Melalui *wagā* ini lahir institusi-institusi pendidikan sama ada secara formal mahupun tidak formal yang menyebabkan masyarakat Melayu mengalami transformasi secara evolusi (bertahap). Ia dapat dilihat dalam interaksi sama ada secara makro (periodisasi) atau mikro (perbilangan adat). Ini kerana proses pengukuhan adat sebagai satu cara hidup memerlukan satu tempoh yang panjang dan proses yang rumit serta mengundang pelbagai polemik pro dan kontra sebelum dapat diterima sebagai satu nilai bersama.

i. Teori Interaksi Antara Adat Dengan Syariah

Terdapat tiga pandangan utama dalam proses interaksi antara syariah dengan adat (norma undang-undang) di Nusantara;

Pertama, pandangan yang longgar di mana sistem adat menurut pengaruh agama. Pandangan ini dipelopori oleh L.W.C. van Den Berg.²¹⁴ Beliau mengemukakan teori *receptio de complexu*.²¹⁵ Teori ini menekankan hukum peribumi (undang-undang adat) menurut agama kerana jika memeluk sesuatu agama, harus juga mengikut hukum-

²¹⁰ Rahsia kekuatan Islam. Lihat Gustave Le Bon (1969), *Ḥaḍārāt al-'Arab*. (terj.) 'Ādil Zu'aytir, Kaheerah : Maṭba'ah 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, h. 126.

²¹¹ Syed Mohamad Naquib al-Attas (1990), *Op.cit.*, h. 30.

²¹² Wawasan dan gagasan. Istilah ini diperkenalkan oleh Mohamad Abu Bakar (2001), "Wagā Islam, Warisan Melayu dan Weltanschauung Malaysia", dalam (Kertas kerja Seminar Sehari Dialog Peradaban Melayu II anjuran Pusat Dialog Peradaban Universiti Malaya, Kuala Lumpur).

²¹³ Wahyu pertama yang diturunkan. Al-Qur'ān, al-'Alaq (96) : 1-5.

²¹⁴ Penasihat bahasa Timur dan hukum Islam di Hindia Belanda. Pada tahun 1874, beliau menerbitkan sebuah buku mengenai asas hukum Islam menurut Imām Abū Ḥanīfah dan Imām Syāfi'i untuk penduduk peribumi Hindia Belanda. Buku tersebut *De Beginselen van het Mohammedaansche Recht, Volgens de Imām's Aboe Hanīfat en asj-Sjāfe'i*. Lihat Johan Hendrik Meuleman (1998), "Pembaharuan Agama Islam Dalam Perspektif Ilmu Pengetahuan Sosial", dalam Mastuhu & M. Deden Ridwan (eds.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam : Tinjauan Antar-Disiplin Ilmu Agama*. Bandung : Nuansa & Pusjarlit, h. 21.

²¹⁵ Azyumardi Azra (1999), *Renaissans Islam Asia Tenggara : Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Bandung : PT. Remaja Rosdakarya, h. 13; Mohammad Atho Mudzhar (1993), *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia : Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*. (edisi dwibahasa), Jakarta : Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS), h. 39.

hukum agama itu dengan setia. Bangsa Hindu dari hukum Hindu, kaum Islam dari hukum Islam dan kaum Kristian dari hukum Kristian.²¹⁶ Ringkasnya, hukum adat menurut agama yang dipeluk dan penyimpangan-penyimpangannya.²¹⁷

Kedua, pandangan sempit yang menafikan peranan dan pengaruh syariah. Pendapat ini merupakan pandangan majoriti orientalis dan pengikut mereka.²¹⁸ Golongan ini menolak pandangan pertama dan mengemukakan teori *receptie* di mana adat tidak terpengaruh dengan agama ataupun syariah sebaliknya adat peribumi berjalan dengan sendiri. Dengan kata lain, adat peribumi tidak diresapi dan dipengaruhi oleh syariah dan ia dengan sendirinya menjadi norma hukum tanpa campur tangan syariah. Hukum Islam boleh diterima sebagai hukum sekiranya diterima ke dalam hukum adat bergantung kepada kesediaan masyarakat adat setempat.²¹⁹ Teori ini menerima adat sebagai sumber undang-undang mutlak. Pandangan ini dipelopori oleh Christian Snouck Hurgronje,²²⁰ Cornelis van Vollenhoven²²¹ dan kebanyakan sarjana Nusantara.

Ketiga, pandangan sederhana di mana adat menerima pengaruh dan menseserai dengan syariah. Pandangan ini memperakui peranan syariah dalam mengatur urusan kehidupan harian masyarakat. Teori pertama teori *receptio exit* dikemukakan oleh

²¹⁶ Soekanto (1981), *Meninjau Hukum Adat Indonesia : Suatu Pengantar Untuk Mempelajari Hukum Adat*. (disusun kembali oleh Soerjono Soekanto), (edisi ketiga), Jakarta : C. V. Rajawali, hh. 66-70.

²¹⁷ Surojo Wignjodipuro (1982), *Pengantar dan Asas-asas Hukum Adat*. (cetakan ketiga), Jakarta : Gunung Agung, hh. 29-30.

²¹⁸ Menjadi polisi orientalis untuk menafikan peranan dan pengaruh syariah. Muslihat di sebaliknya adalah untuk mengekalkan masyarakat Nusantara dengan peraturan hidup yang primitif, memudahkan usaha imperialis selain menjimatkan tenaga dan kos pentadbiran barat untuk menggubal sebarang peraturan baru. Untuk maklumat lanjut mengenai perancangan orientalis lihat; Mahmūd Hamdi Zaqqūq (1989), *Al-Istisyrāq wa al-Khalfiyyah li al-Sirā' al-Ilāqārī*. (terj.) Mudasir Rosder & Che Yusuf Che Mat, *Orientalisme : Kesan Pemikirannya Terhadap Tamadun Islam*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 34; A.L. Macfie (2000), *Orientalism : A Reader*. Edinburgh : Edinburgh University Press, h. 3.

²¹⁹ Abdullah Siddik (1984), *Hukum Waris Islam dan Perkembangannya di Seluruh Dunia Islam*. Jakarta : Penerbit Widjaya, h. 31.

²²⁰ Snouck Hurgronje (1906), *De Atjeheers*. (terj.) A.W.S. O'sullivan, *The Achehnese*. Leiden : E.J. Brill, j. 1, h. 72, dan j. 2, h. 316.

²²¹ Bapa Undang-undang Adat Indonesia. Beliau cuba menyusun undang-undang adat untuk seluruh Indonesia (gagasan pluralisme hukum) dengan mengeneipkan peranan syariah, lihat Cornelis van Vollenhoven (1972), *Suatu Kitab Hukum Adat Untuk Seluruh Hindia Belanda*. (terj.) M. Rasjad St. Suleman, Jakarta : Bhratara.

Hazairin.²²² Beliau menolak pandangan golongan kedua, manakala teori kedua teori *receptio de contrario* dilontarkan oleh pelajar Hazairin iaitu Sajuti Thalib.²²³ Beliau menolak pandangan van Berg²²⁴ dan menegaskan hukum adat perlu diukur dengan Islam yang mana hukum atau upacara berlaku kalau tidak bertentangan dengan hukum Islam.²²⁵

Senario yang sama juga berlaku di Tanah Melayu, di mana golongan pentadbir orientalis Barat menafikan pengaruh syariah dalam adat kebiasaan masyarakat setempat. Sebaliknya menuduh adat yang mempengaruhi pelaksanaan syariah. Sikap negatif ini menerima biasan aktiviti orientalis Belanda di Indonesia. Pandangan ini dapat dilihat dalam penulisan R.J. Wilkinson, E.N. Taylor, Jessolin de Jong dan Moshe Yegar.²²⁶ R.J. Wilkinson mendakwa orang Melayu tidak harmoni dengan doktrin Islam yang diikuti dan beliau menafikan pengaruh syariah dalam adat yang mengatur kehidupan masyarakat.²²⁷ Begitu juga Taylor,²²⁸ Jessolin de Jong²²⁹ dan Moshe Yegar²³⁰ yang berpandangan bahawa hukum Islam diubah-ubah dan dicampuradukkan oleh penduduk

²²² Hazairin (1962), *Hukum Kekeluargaan Nasional*. Jakarta : Tintamas, h. 4; Sajuti Thalib (1982a), *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*. Jakarta : PT. Bina Aksara, h. 167.

²²³ Untuk maklumat lanjut, sila rujuk Sajuti Thalib (1982b), *Receptio in Contrario*. Jakarta : PT. Bina Aksara, h. 65.

²²⁴ Lihat huraian lanjut mengenai sistem perundangan di Indonesia dalam M.B. Hooker (1992), *Islamic Law in South-East Asia*. (terj.) Rohani Abdul Rahim et. al., *Undang-undang Islam di Asia Tenggara*. (cetakan kedua), Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 282.

²²⁵ Sajuti Thalib (1981), "Receptio in Complexu, Theorie Receptie dan Receptio a Contrario", dalam *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia Dalam Rangka Satu Tahun Meninggalnya Prof. Dr. Hazairin*. Jakarta : Universiti Indonesia, hh. 52-53.

²²⁶ Selain pandangan ekstremis tersebut, terdapat juga sarjana Inggeris yang berpendekatan berhati-hati. Lihat M.B. Hooker (1976), *Op.cit.* Beliau juga berpandangan sederhana di mana beliau memperakui adat cuba menyesuaikan falsafahnya dengan hukum-hukum Islam. Lihat M.B. Hooker (1992), *Op.cit.*, h. 187.

²²⁷ R.J. Wilkinson (1970), "Adat Law", dalam M.B. Hooker (ed.), *Readings in Malay Adat Laws*. Singapura : Singapore University Press, hh. 6-7.

²²⁸ E. N. Taylor (1970), "Aspect of Customary Inheritance in Negri Sembilan", dalam M.B. Hooker (ed.), *Ibid.*, hh. 163-164.

²²⁹ Jessolin de Jong (1960), "Islam Versus Adat in Negri Sembilan" dalam *Bijdragen tot de Taal Land en Volkenkunde*. (contribute to the land speech and cultural anthropology), S'Gravenhage : (t.p.), hh. 158-203.

²³⁰ Moshe Yegar (1979), *Islam and Islamic Institutions in British Malaya*. Jerusalem : The Magnes Press & The Hebrew University, h. 123.

setempat. Kebanyakan pengkaji Barat cenderung untuk menyalahkan pengamalan syariah terutamanya dalam pembahagian pusaka dalam Adat Perpatih dan sistem Harta Sepencarian dalam budaya masyarakat Melayu.

Pandangan sederhana dipelopori oleh Ahmad Ibrahim²³¹ dan Abdul Majeed Mackeen.²³² Mereka berpendapat bahawa syariah Islam memperakui adat sebagai salah satu sumber perundangan Islam. Justeru, syariah Islam bertoleransi dan berasimilasi dengan corak hidup masyarakat tempatan.

Jelas, berdasarkan teori-teori dan pandangan para sarjana yang bervariasi, kehadiran Islam ke Alam Melayu dan penerimaannya sebagai satu cara hidup tidak berlaku secara serentak, sebaliknya terpaksa berhadapan dengan cara hidup masyarakat tempatan yang beragam dan serangan licik golongan orientalis yang berselindung sebagai pentadbir penjajah. Kesukaran ini berjaya dihadapi oleh Islam dan masyarakat tempatan melalui hubungan yang berperingkat sama ada secara makro ataupun mikro.

ii. Tahap Interaksi Antara Adat Dengan Syariah

a. Makro

Secara makro, interaksi yang berlaku antara syariah dan kebiasaan masyarakat dapat dibahagikan kepada tiga fasa.²³³ Menurut Syed Mohamad Naquib al-Attas dalam

²³¹ Ahmad Ibrahim (1965), *Islamic Law in Malaya*. Singapura : Malaysian Sociological Research Institute, h. 147. Lihat juga Ahmad Ibrahim (1999), *Undang-undang Keluarga Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur : Malayan Law Journal, h. 1.

²³² Abdul Majeed Mohamad Mackeen (1969), *Contemporary Islamic Legal Organization in Malaya*. New Haven : Yale University, hh. 15-16.

²³³ S.Q. Fāṭimī membahagikan kepada enam fasa. Fasa pertama (dari 674 A.D.) : Hubungan awal. Fasa kedua (dari 878 A.D.) : Islam mula bertapak di bandar persisiran pantai. Fasa ketiga (dari 1204 A.D.) : Islam mendapat kuasa politik dan pengislaman secara besar-besaran bermula. Tiga fasa seterusnya melengkapkan rangka pensejarahan Islam di Malaysia. Fasa keempat (dari 1511 A.D.) : Kemerosotan. Fasa kelima (dari 1807 A.D.) : Percubaan kebangkitan bermula dan fasa keenam (dari 1945 A.D.) : Kebangkitan bermula, merdeka. Bagaimanapun pembahagian ini agak lemah kerana terdapat pelbagai peristiwa yang gagal mencerminkan *outline* periodisasi yang dilakarkan. Lihat

makalah ringkas beliau *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesia Archipelago* proses interaksi yang berlaku melalui tiga fasa utama dan ianya boleh dikelaskan sebagai berikut,²³⁴

Fasa Pertama : Peringkat Pengenalan

Fasa ini bermula dari tahun 579H-805H/1200M-1400M, zaman ini dinamakan sebagai zaman Islam luaran (*conversion of the body*) di mana Islam tidak diamalkan sebagai satu sistem hidup yang menyeluruh. Period permulaan ini juga menyaksikan pengenalan masyarakat Hindu-Buddha kepada syariah Islam. Justeru, zaman ini boleh dikatakan Islam pada nama dan adat pra-Islam masih diamalkan secara berleluasa. Para pendakwah awal tidak menekankan persoalan syariah sebaliknya memfokuskan aspek akidah dan pegangan masyarakat tempatan dan lebih berorientasikan sufisme (*sufism oriented*).

Fasa Kedua : Peringkat Integrasi

Seterusnya dari tahun 805H-1112H/1400M-1700M merupakan kesinambungan proses fasa satu di mana syariah Islam berjaya mengakomodasi adat istiadat masyarakat tempatan. Period ini adalah peringkat penerapan syariah dalam masyarakat (*legalistic oriented*) dan era kegemilangan Islam kerana Islam dipraktikkan secara dalaman dan luaran. Inilah zaman kekuatan atau zaman kegemilangan Islam di Tanah Melayu dan antara kesannya ialah tersebarnya ilmu pengetahuan yang cukup menggalakkan dalam pelbagai bidang pengajian Islam sebelum datangnya era atau peringkat ketiga.

Sayyid Qudrat Allāh Fāṭimī (1963), *Islam Comes to Malaysia*. Singapore : Malaysian Sociological Research Institute, hh. 69-70.

²³⁴ Syed Mohamad Naquib al-Attas (1969), *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesia Archipelago*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 29.

Fasa Ketiga : Peringkat Intervensi

Peringkat ketiga pula bermula pada tahun 1112H/1700M dan seterusnya.²³⁵ Pada tahap ini, kedatangan penjajah Barat ke timur telah memberi kesan terhadap kesucian Islam di Tanah Melayu. Kedatangan kuasa Barat menyebabkan nilai Islam tercemar dan terganggu dengan penyebaran dan pengembangan agama Kristian serta fahaman sekularisme yang memisahkan urusan keduniaan daripada akhirat.

Dengan lain perkataan, kedatangan kolonialisme Barat telah membantutkan proses interaksi antara syariah dan adat tempatan. Kolonialisme bukan saja menghidupkan tradisi feudal bahkan telah mengabaikan kepentingan dan peranan Islam di Kepulauan Melayu. Maka hasilnya dapat disaksikan hidupnya nilai-nilai feudal dan istana, serta adat istiadat lama, sistem yang berkiblatkan Barat, umpamanya dari segi pendidikan, ekonomi, perundangan dan sebagainya.

Pengklasifikasian dan periodisasi yang digunapakai oleh Syed Naquib menunjukkan suatu proses panjang yang berlangsung bermula dari proses pengislaman secara nominal semata-mata sehinggalah pencerobohan kuasa oleh imperialis Barat.

b. Mikro

Selain itu, secara mikro (perbilangan adat), proses ini juga melalui tiga peringkat di mana pada era kemuncaknya, syariah Islam lebih dominan daripada adat. Dengan kata lain, untuk mengelak potensi konflik pada peringkat pengenalan, syariah Islam mampu menstrukturkan semula bentuk nilai sosial yang mana *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah*

²³⁵ *Ibid.*, h. 30.

mendapat kedudukan tertinggi.²³⁶ Interaksi di antara adat dengan syariah telah mengalami tiga tahap.²³⁷ Tahap tersebut adalah;

Tahap Pertama : Peringkat Selari

Peringkat ini menyaksikan adat dan syariah berjalan seiring dan tidak mempengaruhi antara satu sama lain. Interaksi ini boleh dilihat dalam ungkapan :

Adat Basandi Alur dan Patut, Syarak Basandi Dalil

Situasi ini dapat dilihat dalam penghasilan karya undang-undang seperti *Hukum Kanun Melaka*. Ini kerana terdapat dua pilihan hukum terhadap pesalah sama ada menggunakan saluran adat atau hukum Islam (*fiqh*)²³⁸ atau Undang-undang Tuhan (*the Law of God*).²³⁹ Sebagai contoh, Fasal 14.1 yang menegaskan :²⁴⁰

Hukum tuduh menuduh yang tidak mempunyai saksi. Jika mengikut hukum kanun, orang yang menuduh dan yang dituduh dikehendaki berlawan menyelam air atau bercelur ke dalam minyak panas atau timah panas yang cair. Jika mengikut hukum Islam, mereka hanya perlu bersumpah di masjid

²³⁶ Taufik Abdullah (1966), *Adat and Islam : An Examination of Conflict in Minangkabau*. (t.t.p.) : (t.p.), h. 12.

²³⁷ Abdul Aziz Dahlan *et.al.* (1996), *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta : PT. Ichtiar Baru van Hoeve, j. 1, h. 22.

²³⁸ Mohamad Jajuli A. Rahman (1995), *The Malay Law Text*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 35. Lihat juga terjemahannya; Che Ann Ghani (1995), *Teks Undang-undang Melayu Pertengahan Abad Kelapan Belas*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 34.

²³⁹ Liaw Yock Fang (1976), *The Laws of Melaka (Undang-undang Melaka)*. The Hague : Martinus Nijhoff, h. 31.

²⁴⁰ *Ibid.*, h. 88; Abu Hassan Sham & Mariyam Salim (1995), *Sastera Undang-undang*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 12.

Peruntukan yang bercampur-aduk melalui proses sinkretisasi²⁴¹ antara warisan pra-Islam dengan undang-undang Islam ini jelas memperlihatkan adat dan syariah selari dan pesalah boleh memilih antara dua jenis penyelesaian yang diperuntukkan.

Tahap Kedua : Peringkat Transisi

Peringkat kedua era transisi di mana adat dan syarak saling menuntut hak tanpa pergeseran kedudukan pihak lain. Situasi ini boleh didapati di dalam ungkapan :

Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Adat

Penerapan ajaran Islam oleh pendakwah melahirkan kefahaman kalangan masyarakat Melayu. Interaksi antara syariah dan adat semakin jelas. Pada peringkat ini, masyarakat Melayu cenderung untuk mengasimilasi dengan syariah Islam.²⁴²

Tahap Ketiga : Peringkat Dominasi

Peringkat ketiga memperlihatkan keunggulan syariah di mana syariah menguasai dan mendominasi adat. Dengan kata lain, cara hidup masyarakat Melayu menserasi dengan syariah. Proses antara adat dan syariah ini ditegaskan oleh Hamka bukan seperti paduan antara minyak dan air melainkan berpadu satu sebagaimana paduan minyak

²⁴¹ Muhammad Yusoff Hashim (1979), "Islam Dalam Sejarah Perundangan Melaka di Abad ke-15/16" dalam Khoo Kay Kim, *Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur : Persatuan Sejarah Malaysia, h. 4.

²⁴² Berlaku Perang Padri di Sumatera kesan pergeseran antara golongan yang ingin mengekalkan cara hidup Jahiliyyah (pemuka adat) dengan golongan ulama Wahabi berserta campurtangan kuasa Barat. Golongan ulama yang kurang senang dengan proses kompromi antara adat dan syariah memerangi habis-habisan cara hidup yang tidak berlandaskan syariah Islam yang murni. Lihat Christine Dobbin (1983), *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy Central Sumatra 1784-1847*. London : Curzon Press, h. 117. Begitu juga Perang Diponegoro dan Perang Aceh, lihat H. Aqib Suminto (1985), *Islam di Indonesia : Politik Hindia Belanda*. Singapura : Pustaka Nasional, h. 4. Fenomena yang sama tidak berlaku di Tanah Melayu, sebaliknya muncul Kaum Muda yang menentang Kaum Tua dalam mempertahankan kemurnian syariah Islam.

dengan air dalam susu.²⁴³ Tahap ini juga menyaksikan tahap kesempurnaan adat.²⁴⁴ Ini dapat dilihat dalam ungkapan :

Adat Basandi Syarak,²⁴⁵ Syarak Basandi Kitabullah,²⁴⁶ Syarak Mengato, Adat Memakai²⁴⁷

Istilah “basandi”²⁴⁸ bererti bersendikan atau menjadi dasar dari sesuatu sehingga sesuatu itu menjadi kukuh²⁴⁹ dan berhubung dengan perjalanan hukum syarak.²⁵⁰ Proses ini melibatkan keimanan yang *monotheism* dan akidah transenden. Lahir maxim yang menyokong syariah yang mana sekiranya adat bertentangan dengan syariah, adat tersebut terbatal sebaliknya syariah lebih dominan.

Berasaskan teori, tahap dan proses interaksi yang berlangsung antara syariah dengan cara hidup masyarakat, jelas memperlihatkan metode toleran dan beransur-ansur (*manhaj al-tadarruj*) dipraktikkan oleh pendakwah awal untuk memastikan syariah Islam dapat diterima dengan sebaiknya dan diimplementasikan secara harmoni dalam masyarakat Melayu sama ada dari dimensi fizikal mahupun spirituil.

²⁴³ Haji Abdul Malik Karim Amrullah (1963), *Ayahku : Riwayat Hidup Dr. H. Abd. Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*. (cetakan ketiga), Jakarta : Penerbit Cayamurni, h. 22.

²⁴⁴ H. Idrus Hakimy Dt. Rajo Penghulu (1988), *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syarak di Minangkabau*. (edisi kedua), (cetakan kedua), Bandung : Penerbit Remadja Karya, h. 32.

²⁴⁵ Syarak bererti agama Islam.

²⁴⁶ Kitabullah adalah *al-Qur'an* dan *al-Sunnah*.

²⁴⁷ Ertinya apa yang telah ditetapkan oleh agama Islam dilaksanakan oleh adat.

²⁴⁸ Terdapat pengarang yang menggunakan proses sandar menyandar bukannya menyendi.

²⁴⁹ Abdul Azis Dahlan *et.al.* (1997), *Op.cit.*, h. 21.

²⁵⁰ Mohd Shah Mohd Said (1996), *Tambo Alam Naning*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 36.

1.4 HUBUNGAN ANTARA BUDAYA DENGAN 'URF DAN ADAT

Terdapat dua permasalahan utama yang kompleks mengenai hubungan di antara budaya dengan 'urf dan adat. Pertama “perkembangan bahasa” dan kedua “perkembangan kognitif kelas”. Pengertian 'urf dan adat yang bervariasi, luas dan mendalam²⁵¹ telah mengalami proses *pengecutan makna* kesan ledakan perkembangan bahasa ekoran timbulnya istilah “budaya”²⁵² yang datang dari Indonesia.²⁵³ Konsep adat secara tradisional telah dipecahkan dengan pelbagai pengertian yang khusus dan tepat. Setiap satunya ditanggapi secara khusus. Pengertian adat sebagai prinsip hukum alam telah diambil-alih oleh ilmu sains, manakala adat sebagai norma hukum dan peraturan telah digunakan dalam bidang undang-undang. Adat sebagai sistem yang menyusun kehidupan masyarakat sudah tidak diamalkan lagi secara menyeluruh. Pengertian adat kini menjadi sempit dan khusus.²⁵⁴ Ia menjurus ke arah adat istiadat dalam bidang sosiologi sedangkan dalam perbincangan undang-undang ia lebih dilihat sebagai peraturan yang diamalkan iaitu undang-undang adat.

Meskipun perkataan adat berasal dari bahasa Arab namun ia telah masuk ke dalam tanggapan dan pemikiran Alam Melayu untuk memerikan sistem teras kebudayaan semua kelompok di sini. Istilah kebudayaan hanya luas digunakan semenjak Perang Dunia Kedua.²⁵⁵ Sebelum itu dan sepanjang sejarah bangsa Melayu istilah adat adalah dimaksudkan kebudayaan. Justeru, dalam period sebelum Perang Dunia Kedua,

²⁵¹ Lihat huraian konseptual adat dalam halaman 25-29.

²⁵² Istilah ini timbul kesan aktiviti ilmiah golongan sarjana orientalis dalam kajian budaya, sebagai contoh, R.O. Winstedt (1961), *The Malays : A Cultural History*. (edisi keenam), London : Routledge & Kegan Paul.

²⁵³ Zainal Kling (2002), “Adat Bersendi Syara’, Syara’ Bersendi Kitabullah : Ajaran Tamadun Melayu”, dalam (Kertas kerja Seminar Adat dan Kesenian Melayu Mengikut Perspektif Islam anjuran Institut Seni Malaysia Melaka, Melaka), h. 2.

²⁵⁴ Zainal Kling (1996), *Op.cit.*, h. 8.

²⁵⁵ Zainal Kling (1997), *Op.cit.*, h. 52.

perkataan adat digunakan untuk memerikan segala jenis keragaman dalam kebudayaan.²⁵⁶

Berlaku proses perkembangan pemikiran kalangan anggota dalam lapisan masyarakat kelas atasan atau menengah sedangkan masyarakat awam bawah kekal dengan rangka pemikiran dan kognisi tradisional adat. Segala yang dianggap “budaya” oleh kelas atasan merupakan adat dalam tanggapan masyarakat tradisional. “Budaya” sebagai konsep dan praktis dalam pemikiran masyarakat masa kini belum dapat menyamai kemantapan kedudukan “adat” hingga setiap orang mampu menggunakannya dengan tepat. Terdapat kecenderungan untuk menggantikan istilah adat dengan istilah budaya kerana adat dianggap sesuatu yang lama, klasik, statik dan ketinggalan zaman.²⁵⁷

Sejajar dengan perkembangan bahasa dan pemikiran masyarakat, perkataan budaya sebagai istilah yang baru dipopularkan telah berjaya mengambil alih kedudukan istilah adat sebagai satu domain yang dominan. Istilah budaya meliputi segala aspek yang kompleks malah komprehensif sama ada unsur berbentuk material atau bukan material.²⁵⁸ Secara umumnya terdapat tujuh pola kebudayaan sejagat (*cultural universals*) yang mana beberapa elemen ini terdapat dalam semua bentuk kebudayaan. Ahli antropologi membahagikan pola kebudayaan sejagat kepada sistem peralatan hidup (teknologi), sistem mata pencarian hidup (ekonomi), sistem kemasyarakatan (sosial), bahasa, kesenian, sistem pengetahuan dan sistem kepercayaan atau religi²⁵⁹ [agama budaya].²⁶⁰

Tindakan-tindakan atau tingkah laku dalam pergaulan dari suatu kelompok manusia yang dianggap baik dan bermanfaat bagi golongan mereka dilakukan kembali

²⁵⁶ Zainal Kling (1985), *Op.cit.*, h. 24;

²⁵⁷ Zainal Kling (1997), *Op.cit.*, h. 52.

²⁵⁸ Wan Abdul Kadir Wan Yusoff (1993c), *Beberapa Aspek Masyarakat dan Budaya Melayu*. Petaling Jaya : Masfami Enterprise, hh. 47-51.

²⁵⁹ Koentjaraningrat (1967), *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta : Penerbit Dian Rakyat, h. 7.

²⁶⁰ Pengkaji menambah [agama budaya] untuk membezakannya dengan agama langit (*samāwī*).

berulang-ulang sehingga akhirnya menjadi satu kebiasaan dari golongan itu. Oleh kerana sudah menjadi kebiasaan dengan sendirinya lalu menjadi norma dalam masyarakat.²⁶¹ Kebiasaan yang diterima umum dan meluas akan membentuk kelaziman atau 'urf. Apabila kelaziman itu berakar umbi ia akan membentuk budaya.²⁶²

Berasaskan hakikat tersebut, 'urf dan adat mempunyai hubungan yang rapat dengan konsep budaya. Ini kerana dalam kajian hukum Islam, istilah budaya merupakan 'urf dan adat. Sarjana Melayu kebanyakannya terikat dengan pengertian adat dalam kognitif sarjana Inggeris. Konsep adat yang berasal dari leksikon Arab disempitkan dengan istilah *custom* dan *tradition*,²⁶³ sedangkan dalam pengajian Islam konsep adat sinonim dengan 'urf dan budaya, iaitu sesuatu yang tiada dikotomi antara cara hidup yang moden atau tradisional.

Bertitik tolak dari kenyataan tersebut, pengkaji merumuskan beberapa kaitan serta hubungan antara 'urf dan adat dengan budaya. Di antaranya;

- i. Kebudayaan berhubung erat dengan masyarakat. Tidak ada kebudayaan tanpa masyarakat, begitu juga tiada masyarakat tanpa kebudayaan.²⁶⁴ Ini kerana pola kebudayaan lahir, tumbuh dan berkembang dalam masyarakat manusia. Situasi ini juga dapat dilihat dalam 'urf dan adat kerana ia sebagai peraturan yang menyusun atur kehidupan bermasyarakat. Justeru, 'urf dan adat berhubung rapat dengan masyarakat.²⁶⁵

²⁶¹ Anwar Harjono (1968), *Hukum Islam : Keluasan dan Keadilannya*. Jakarta : Bulan Bintang, h. 132.

²⁶² Mahmood Zuhdi Hj. Ab. Majid (2000), "Pengaruh Timbal Balik antara Hukum Islam dan Budaya dalam Syariat Islam", dalam (Kertas kerja Seminar Hukum Islam Semasa III Peringkat Kebangsaan. anjuran Jabatan Fiqh & Usul Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur), h. 6.

²⁶³ Menurut Sharon Siddique penterjemahan adat dengan istilah *custom* adalah tidak tepat. Lihat Sharon Siddique (1972), "Some Malay Ideas on Modernization, Islam and Adat", (Disertasi M.A., University of Singapore), h. 31.

²⁶⁴ A. Aziz Deraman (2001), *Masyarakat dan Kebudayaan Malaysia : Suatu Analisis Perkembangan Kebudayaan di Malaysia*. (edisi baharu), Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 3.

²⁶⁵ H. Moch. Koesnoe (1994), "Hukum Adat Dewasa Ini : Teori, Kedudukan dan Keadaannya", dalam Abdul Samad Idris *et.al.*, *Op.cit.*, h. 319.

- ii. Kebudayaan bersifat relatif. Masyarakat yang berlainan mempunyai pola dan struktur budayanya tersendiri serta berbeza dengan masyarakat lain. Setiap unsur budaya bagi sesuatu masyarakat itu mempunyai makna, kepentingan dan peranannya tersendiri. Seorang itu tidak dapat memberi nilai terhadap unsur budaya masyarakat lain.²⁶⁶ Begitu juga dengan 'urf dan adat. Malah pepatah *lain padang lain belalang* jelas memperlihatkan relativiti di antara adat dalam sesuatu masyarakat dengan masyarakat yang lain.²⁶⁷ Masing-masing mempunyai daerah 'urfnya.²⁶⁸ Ini dapat dilihat dalam adat masyarakat Melayu, Cina mahupun India yang menampilkan pelbagai variasi.²⁶⁹
- iii. Kebudayaan bersifat dinamis dan secara absolusinya, tiada kebudayaan yang statik.²⁷⁰ Ini kerana kebudayaan merupakan fenomena yang sentiasa diubahsuai supaya terus kekal. Budaya yang bersifat dinamis dapat meneguhkan kedudukan masyarakat, misalnya kebudayaan Melayu telah mengalami perubahan melalui proses akulturasi dan asimilasi apabila berlaku pertembungan dengan peradaban luar seperti Hindu, Islam dan kemudian Barat.²⁷¹ Fenomena ini tidak terkecuali dalam 'urf dan adat. Ia juga bersifat dinamik²⁷² mempunyai kecenderungan untuk sentiasa berubah menyesuaikan diri dengan keadaan²⁷³ dan perubahan masa.²⁷⁴ Adat yang ghalibnya buruk dan bertentangan dengan nilai keagamaan dan

²⁶⁶ Wan Abdul Kadir Wan Yusoff (1993c), *Op.cit.*, h. 27.

²⁶⁷ Zainal Kling (1987), *Op.cit.*, h. 63.

²⁶⁸ T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy (1975), *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta : Bulan Bintang, h. 89.

²⁶⁹ Contoh lain dapat dilihat di Indonesia dengan keragaman corak hidup masyarakatnya, misalnya budaya Aceh, Minangkabau, Sunda, Bugis, Jawa, Banjar dan sebagainya. Golongan ini kemudiannya berhijrah ke Tanah Melayu. Lihat Koentjaraningrat (1979), *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. (cetakan keempat), Jakarta : Penerbit Djambatan.

²⁷⁰ Harsojo (1972), *Op.cit.*, h. 105.

²⁷¹ Wan Abdul Kadir Wan Yusoff (1988), *Budaya Popular Dalam Masyarakat Melayu Bandaran*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 1.

²⁷² Zainal Abidin Borhan (1996), "Adat istiadat Melayu", dalam Zainal Abidin Borhan *et.al.* (eds.), *Op.cit.*, h. 12.

²⁷³ Anwar Harjono (1968), *Op.cit.*, h. 134.

²⁷⁴ Zainal Kling (1996), *Op.cit.*, h. 6.

kemanusiaan akan ditinggalkan, sementara yang baik terus bertahan mengikuti peredaran masa dan perubahan zaman.²⁷⁵ Bak kata pepatah “*sekali air bah, sekali pantai berubah*”. Terdapat dua kategori adat. Yang pertama fundamental iaitu boleh diubah-ubah seperti perbilangan “*usang-usang diperbaharui, lapuk-lapuk dikajangi, yang elok dipakai, yang buruk dibuang*”. Dan yang kedua adat yang tidak fundamental iaitu suatu yang kekal, tidak boleh berubah seperti peraturan hidup yang bersandarkan hukum dan *syara*’.²⁷⁶

iv. Budaya bersifat sosial.²⁷⁷ Ini bermakna budaya boleh diwarisi dan perlu dipelajari untuk memastikan kelangsungan sesebuah masyarakat. Begitu juga dengan ‘urf dan adat boleh diwarisi dari satu generasi ke satu generasi bak kata pepatah *tidak lekang dek hujan tidak lapuk dek panas*. Proses pewarisan ini termasuk juga proses sosialisasi.²⁷⁸

v. Kebudayaan boleh dilihat dalam bentuk material atau kebendaan iaitu objek, benda yang konkrit seperti teknologi, tempat tinggal, peralatan dan sebagainya. Begitu juga bentuk non-material seperti ilmu pengetahuan, idea, pemikiran, falsafah, kepercayaan, undang-undang, nilai dan sebagainya.²⁷⁹ Sedangkan ‘urf dan adat lebih menjurus kepada nilai dan norma yang membentuk peraturan kehidupan harian (*non-material*)²⁸⁰ walaupun terdapat juga unsur material contohnya dalam seni pertukangan.

²⁷⁵ Abdul Samad Ahmad (1990b), *Op.cit.*, h. 19.

²⁷⁶ Abdul Samad Idris (1987), *Takhta Kerajaan Negeri Sembilan*. Kuala Lumpur : Utusan Printcorp, hh. 1-2.

²⁷⁷ Wan Abdul Kadir Wan Yusoff (1992), *Islam dan Budaya Melayu*. Petaling Jaya : Masfami Enterprise, h. 7.

²⁷⁸ Selo Soemardjan (1993), “Adat, Modernisasi dan Pembangunan” dalam E. Suherman *et.al.* (eds.), *Kumpulan Tulisan Untuk Mengenang Teuku Mohammad Radhie*. Jakarta : Penerbitan Universitas Tarumanagara, h. 77.

²⁷⁹ H. Rohiman Notowidagdo (1997), *Ilmu Budaya Dasar Berdasarkan al-Quran dan Hadits*. (cetakan kedua), Jakarta : PT RajaGrafindo Persada, h. 27.

²⁸⁰ Abdullah Alwi Hassan (2001), “Adat Melayu Mengikut Perspektif Perundangan Islam di Malaysia”, dalam Abdul Latif Abu Bakar (ed.), *Op.cit.*, h. 33.

vi. Kebudayaan merupakan satu sistem yang komprehensif di mana terkandung pelbagai elemen atau pola yang membentuknya. Contohnya, sistem ekonomi, politik, sosial, dan sebagainya. Begitu juga *'urf* dan adat mempunyai kaitan dengan elemen yang membentuk budaya itu sendiri. Sebagai contoh *hubungan identik* ini adalah dalam sistem ekonomi adanya *'urf* dan adat seperti jual beli secara unjukkan²⁸¹ dan sistem pawah. Begitu juga dalam sistem politik yang mana terdapat elemen *'urf* dan adat yang mengatur hubungan antara individu dalam sesebuah masyarakat.

Pendek kata, *'urf* dan adat dengan budaya mempunyai hubungan yang rapat. Ini kesan dari sejarah perkembangan *'aqliyyah* sesebuah masyarakat. Justeru hubungan ini dapat menjadi asas kepada metodologi pembinaan dan penetapan hukum berasaskan latar belakang realiti semasa dan mentaliti tempatan.

1.5 SIKAP ISLAM TERHADAP KEBUDAYAAN

Dalam berhadapan dengan budaya masyarakat setempat, syariah Islam mempunyai beberapa sikap yang harmoni atau mesra budaya bagi melestarikan *'urf* dan adat sebagai sumber sekunder dalam pembinaan dan penetapan hukum Islam. Di antara sikap tersebut adalah;

²⁸¹ Seorang pembeli membayar harga barang kepada penjual dan menerima barang tersebut berasaskan teori "*al-tarāḍī*" tanpa lafaz *ijāb* dan *qabūl*.

i. Positif²⁸² dan terbuka dengan budaya setempat.

Dalam proses interaksi dengan kebudayaan asing, Islam bersikap positif dalam menerima dan memperakui keabsahan nilai budaya asing. Mana-mana bentuk budaya yang tidak secara terang bercanggah dengan ajaran Islam dibiarkan begitu sahaja²⁸³ dan dianggap sebagai bahagian daripada identiti serta kekuatan budaya bagi sesuatu masyarakat itu.²⁸⁴ Sebaliknya, Islam tidak menggunakan pendekatan negatif lagi pasif dengan menolak segala budaya masyarakat asing dan menentukan prinsip-prinsip khusus dalam segala urusan kehidupan masyarakat dengan *rigid*.²⁸⁵ Bahkan Islam menggariskan ketentuan dan panduan secara umum dalam kebanyakan urusan kehidupan untuk menjamin kepentingan hidup masyarakat. Pendekatan penyelesaian yang *futuristik* ini mengelakkan suasana keserbasalahan (المرج) yang bakal timbul pada masa hadapan dapat dielakkan. Pelbagai persoalan semasa dan setempat yang tiada *nass* secara langsung memerlukan penelitian dan penyelesaian segera kesan dinamisme masyarakat.²⁸⁶ Sebagai contoh, persoalan talak sms, *e-commerce*, tele-perubatan dan sebagainya yang timbul akibat perkembangan sains dan teknologi mempengaruhi budaya masyarakat dan berhajat kepada penetapan hukum.

Begitu juga dengan persoalan setempat. Islam tidak menetapkan corak pakaian yang khusus untuk setiap penganut Islam dalam menutup aurat tetapi menyediakan garis panduan secara umum untuk diikuti selaras dengan realiti masyarakat setempat. Masyarakat yang beriklim sejuk semestinya memerlukan corak pemakaian yang tebal sedangkan masyarakat yang beriklim panas hanya perlu pakaian yang sederhana dan

²⁸² Memperlihatkan (mengemukakan, menekankan dan sebagainya) sesuatu yang baik atau yang boleh mendatangkan manfaat dan sebagainya.

²⁸³ Wan Mohd Nor Wan Daud (1994), *Op.cit.*, h. 108.

²⁸⁴ Wan Abdul Kadir Wan Yusoff (1992), *Op.cit.*, h. 18.

²⁸⁵ Mahmood Zuhdi Abdul Majid (2000), *Op.cit.*, h. 15.

²⁸⁶ Faisal Othman (1997), *Islam dan Perkembangan Masyarakat*. Kuala Lumpur : Utusan Publications, h. 5.

sesuai untuk menutup aurat. Keadaan ini bagi menjamin keselesaan masyarakat setempat dalam melakukan urusan harian.

Kesannya, lahirlah kebudayaan India Muslim, kebudayaan Melayu Muslim, kebudayaan Cina Muslim dan sebagainya yang mempunyai identiti yang tersendiri. Kepelbagaian ini menggambarkan keistimewaan Islam sebagai *syari'ah samāwī* lagi *rabbānī*. Justeru, syariah Islam sentiasa bersikap positif ketika berhadapan dengan cara hidup masyarakat yang bervariasi sama ada dari segi latar belakang mahupun realiti sosial.

ii. Selektif²⁸⁷ dan teliti dalam menapis budaya asing.

Islam merupakan agama universal²⁸⁸ yang tidak tertakluk kepada sesuatu masyarakat, lokaliti mahupun bangsa di mana Islam tidak mengambil sikap statik dan dingin terhadap kebudayaan asing malah turut mewarnai budaya asing yang dapat memperkayakan lagi khazanah kebudayaan Islam. Kehadiran Islam tidak membawa perubahan yang drastik dan menyeluruh terhadap adat masyarakat Arab, malahan bersikap selektif terhadap cara hidup masyarakat setempat. Pendekatan selektif²⁸⁹ diguna pakai bagi mengelakkan penyerapan unsur-unsur yang bertentangan dengan syariah Islam. Justeru, dengan menggunakan metode selektif berdasarkan sistem penapisan (kerangka syariah) dalam melakukan pemilihan budaya setempat menyebabkan Islam dalam waktu yang relatifnya singkat telah diterima umum oleh masyarakat dengan mudah.

²⁸⁷ Berdasarkan pilihan, bersifat memilih.

²⁸⁸ Sayyed Hossein Nasr (2001), *Muhammad Man of Allah*, (terj.) Baharuddin Ahmad, *Muhammad Insan Kamil*. (cetakan ketiga), Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 39.

²⁸⁹ Rahimin Affandi Abdul Rahim (2000), "Kebudayaan Melayu dan Islam di Nusantara : Suatu Analisa Perkaedahan", dalam (Kertas kerja Seminar Hukum Islam Semasa III Peringkat Kebangsaan anjuran Jabatan Fiqh & Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur), h. 12.

iii. Akomodatif²⁹⁰ dan bertoleransi dengan budaya setempat.

Selain itu, syariah Islam juga bersikap akomodatif²⁹¹ dalam berdepan dengan budaya asing di mana beberapa penyesuaian dilakukan untuk memastikan kebudayaan yang lahir tidak bercanggah dengan syariah Islam. Sebagai contoh, amalan pengambilan anak angkat pada zaman Jahiliah.²⁹² Fenomena ini tetap berterusan dengan kehadiran Islam ke dalam masyarakat Arab Jahiliah tetapi beberapa pengubahsuaian telah dilakukan untuk memastikan adat tersebut dapat terus diamalkan dalam masyarakat. Sebelum kedatangan Islam, anak angkat akan dinasabkan dengan bapa angkat dan dianggap sebagai darah daging sendiri dan berhak mendapat hak-hak yang sewajarnya sebagai seorang anak. Islam telah memodifikasikan adat tersebut dan membatasi hak anak angkat tersebut. Begitu juga amalan poligami dan perhambaan bukan diperkenalkan oleh Islam tetapi hanyalah toleransi dan pengubahsuaian sahaja.²⁹³

Contoh lain yang dapat dilihat dalam lembaran sejarah, masyarakat Islam yang muncul di Melaka bukanlah sebuah masyarakat Islam yang ideal, sesetengah peninggalan pra-Islam, termasuk pemakaian istilah “guru”, “puasa” dan seumpamanya telah diubahsuai praktisnya (amalan) mengikut keperluan Islam.²⁹⁴

²⁹⁰ Penyesuaian.

²⁹¹ Mohamad Abu Bakar (1985), “Pengislaman, Pembudayaan dan Pertembungan Budaya di Malaysia”, dalam Wan Abdul Kadir Wan Yusoff & Zainal Abidin Borhan (eds.), *Op.cit.*, h. 91. Lihat juga A. Aziz Deraman (1992), *Tamadun Melayu dan Pembinaan Bangsa Malaysia*. Kuala Lumpur : Arena Ilmu, h. 24.

²⁹² Ismail Mat (1997), “Pengajian Syariah : Hubungannya Dengan Adat Arab dan Keadaan di Malaysia”, Mahmood Zuhdi Abdul Majid (ed.), *Dinamisme Pengajian Syariah*. Kuala Lumpur : Berita Publishing, h. 84.

²⁹³ Anwar Ahmad Qadri (1963), *Islamic Jurisprudence in the Modern World*. Bombay : N.M. Tripathi Private, h. 6.

²⁹⁴ Mohamad Abu Bakar (2000), “Islam dalam Pembinaan Tamadun di Malaysia”, dalam Taib Osman & A. Aziz Deraman (eds.), *Tamadun Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 31.

Sehubungan itu, pola kebudayaan Islam kebanyakannya hasil pengubahsuaian dan penyesuaian dengan warisan kebudayaan asing kesan sikap Islam yang akomodatif dan toleran.

iv. Inovatif²⁹⁵ dalam memenuhi tuntutan masyarakat setempat.

Islam tidak semata-mata berpada dengan budaya tempatan yang ada malah mengemukakan alternatif dan *input* baru dalam mencorak dan mewarnai budaya tempatan. Sebagai contoh, syariah Islam memperkenalkan sistem jaminan sosial (التكافل الاجتماعي)²⁹⁶ berbentuk kewangan yang dinamakan zakat bagi menjamin pengagihan kekayaan yang seimbang di dalam masyarakat selain menghapuskan penyakit sosial.²⁹⁷ Sistem feudal yang mementingkan golongan kaya semata dihapuskan sedikit demi sedikit pengaruhnya agar harta kekayaan tidak dimonopoli sepenuhnya oleh golongan bangsawan. Justeru, jurang antara kaya dan miskin diminimumkan dengan kedatangan Islam. Selain itu, sistem pemerintahan kuasa mutlak dihapuskan dan digantikan dengan sistem *syūrā* yang menjamin keadilan sosial dalam masyarakat. Dengan demikian tidak wujud istilah *double standard*,²⁹⁸ korupsi,²⁹⁹ kronisme,³⁰⁰ nepotisme³⁰¹ dalam sistem pemerintahan.

²⁹⁵ Merupakan inovasi, iaitu sesuatu yang baru diperkenalkan seperti kaedah, sistem, adat dan lain-lain yang baru.

²⁹⁶ Lihat Yūsuf al-Qaradāwī (2001), *Fiqh al-Zakāt : Dirāsah Muqārarah li Ahkāmihā wa Falsafatihā fī Daw'i al-Qur'ān wa al-Sunnah*, (cetakan ketujuh), Beirut : Mu'assasah al-Risālah Nāsyirūn, h. 375.

²⁹⁷ Iaitu fakir dan miskin, lihat 'Uthmān Hussayn 'Abd Allāh (1989), *Al-Zakāt: al-Ḍamān al-Ijtīmā'ī li al-Islām*, Mansourah : Dār al-Wafā', h. 115. Lihat juga Mahmood Zuhdi Hj. Ab. Majid (2003), *Pengurusan Zakat*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 46.

²⁹⁸ Amalan pilih kasih.

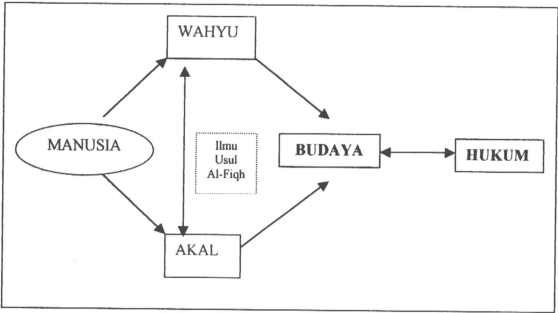
²⁹⁹ Amalan atau perbuatan yang salah atau tidak amanah.

³⁰⁰ Amalan yang mementingkan konco atau rakan karib.

³⁰¹ Amalan yang mementingkan atau melebihi sanak saudara dan kawan-kawan sendiri sahaja.

Berasaskan pendekatan Islam yang mesra budaya (*cultural friendly*), pengkaji dapati wujudnya hubungan timbal-balik (*reciprocal*) antara hukum Islam dengan budaya. Hubungan ini dapat dilihat dengan jelas dalam rajah 1.5

Rajah 1.5 : Hubungan timbal balik antara budaya dengan hukum



Sumber : Kaji selidik pengkaji

Hukum mempunyai kaitan yang rapat dengan manusia sebagai agen dalam masyarakat selain masyarakat berfungsi sebagai medan implementasi hukum. Masyarakat dibina oleh kelompok-kelompok dan unit-unit sosial yang saling berinteraksi antara satu sama lain.³⁰² Sebagai makhluk yang berbudaya, tidak dapat tidak, makhluk *al-thaqalayn*³⁰³ tersebut mengadaptasikan unsur-unsur wahyu dalam sebarang aktiviti hidupnya. Ini menunjukkan pengaruh timbal balik di antara hukum Islam dengan cara hidup masyarakat (budaya). Istilah hukum biasanya dihuraiakan

³⁰² Wan Abdul Kadir Wan Yusoff (1993), *Op.cit.*, h. 20.

³⁰³ Dua makhluk yang dipertanggungjawabkan (*taklif*) iaitu jin dan manusia.

sebagai *khiṭāb* (misi) Allah s.w.t. yang berkait dengan perbuatan *mukallaḥ*.³⁰⁴ *Khiṭāb* atau mesej ini disampaikan kepada manusia melalui Rasulullah s.a.w. dalam bentuk wahyu dan terkandung sepenuhnya dalam *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah*. Wahyu bersifat *muqaddas*, mutlak, komprehensif, dan abadi, malah empirikal³⁰⁵ dan saintifik.³⁰⁶ Namun begitu, misi yang terkandung dalam wahyu itu sendiri tidak boleh diketahui dengan jelas kecuali melalui kefahaman manusia. Oleh sebab itulah, ia hanya satu tugas *eksklusif* yang hanya menjadi tanggungjawab golongan yang memenuhi kriteria dan kelayakan tertentu.³⁰⁷

Dalam proses memahami mesej ketuhanan ini pula, ia terbahagi kepada dua tahap pemikiran dan pemahaman³⁰⁸ iaitu tahap kefahaman biasa yang dimiliki oleh semua orang yang waras lagi berakal. Tahap ini menjadi asas kepada *taklīf* (pertanggungjawaban dan penguatkuasaan hukum) terhadap seseorang. Sementara tahap kedua adalah kefahaman mendalam yang hanya boleh dicapai oleh orang yang mempunyai keupayaan intelektual yang tinggi kefahaman yang mendalam terhadap sesuatu perkara. Golongan ini biasanya disebut sebagai *fuqahā'* (*jam' faqīh*).

Dengan kata lain, hukum Islam ialah ketentuan-ketentuan Allah s.w.t. tentang kehidupan manusia yang terdapat dalam *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah* sama ada dapat difahami secara langsung dari *naṣṣ syara'* yang jelas atau ia hanya boleh difahami melalui proses *ijtihād*.³⁰⁹ Mekanisme terpenting dalam pelaksanaan *ijtihād* adalah ilmu *uṣūl al-fiqh*. Ini kerana pada dasarnya ilmu itu disusun selain daripada metode

³⁰⁴ Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī (1997), *Op.cit.*, j. 1, h. 59.

³⁰⁵ S. Waqar Ahmed Husaini (1980), *Islamic Environmental Systems Engineering*. London : MacMillan, h. 7.

³⁰⁶ Maurice Bucaille (1979), *La Bible, le Coran et la Science*. (terj.) Alastair D. Pannel, *The Bible, the Qur'an and Science*. Indianapolis : American Trust Publication, h. 119.

³⁰⁷ Lihat syarat-syarat *mujtahid* yang rigid dan kompleks. Sebagai contoh dalam al-Ghazālī (1997), *Op.cit.*, j. 2, h. 170.

³⁰⁸ Mahmood Zuhdi Hj. Ab. Majid (1997a), "Hukum Islam Semasa di Malaysia: Prospek dan Cabaran", dalam *Syarahan Perdana*. Kuala Lumpur : Universiti Malaya, h. 3.

³⁰⁹ Menurut *al-Āmidī* ijtihad merupakan curahan tenaga dari seorang *faqīh* yang mengkaji dalil-dalil untuk mengeluarkan hukum syarak bagi masalah *furū'*. Lihat Sayf al-Dīn 'Alī b. Abī 'Alī al-Āmidī (1967), *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Kaherah : Mu'assasah al-Ḥalabī wa Syurakāh, juz. 4, h. 141.

penyelidikan dalam Islam, objektif utamanya adalah sebagai alat bantu para sarjana *uṣūl* dalam mengeluarkan hukum Islam.³¹⁰

Akal adalah ciptaan Allah s.w.t. untuk menyempurnakan sesuatu. Namun begitu, kedudukan akal manusia tidak setaraf dengan kedudukan wahyu Ilahi. Manusia perlu menggunakan akal dan menjadikannya sebagai neraca penilaian bagi setiap perkara yang hendak dilakukan.³¹¹ Namun posisi dan peranan akal dalam ajaran Islam perlu ditegaskan bahawa ia tidak dapat bergerak tanpa petunjuk. Petunjuk itu merupakan wahyu Allah s.w.t. yang berupa *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah*. Ini bererti hukum yang dihasilkan oleh akal pemikiran manusia tidak boleh bertentangan dengan wahyu Ilahi.

Sepertimana ditegaskan oleh Mohd Kamal Hassan bahawa umat Islam di Malaysia harus mempergunakan keupayaan intelektual dengan sepenuhnya untuk mencari jawapan-jawapan kepada pelbagai persoalan semasa dan masa depan. Tetapi keadaan ini tidak bererti ia dibenarkan untuk membelakangi atau memperkecilkan panduan-panduan umum dan khusus yang disediakan oleh *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah*. Jika hal ini berlaku, ia merupakan satu pengkhianatan kepada Allah dan RasulNya.³¹² Walau bagaimanapun untuk berfungsi sebagai peraturan yang mengikat, wahyu-wahyu ini memerlukan kefahaman manusia dalam menanggapi dan mentafsirkan maksudnya.³¹³

³¹⁰ Wahbah al-Zuhaylī (1998), *Op.cit.*, j. 1, hh. 8-9.

³¹¹ 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (2000), *Al-Islām wa al-'Aql*. (terj.) Mohd Fakhrudin Abd Mukti, *Islam dan Akal*. (cetakan kedua), Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 3.

³¹² Mohd Kamal Hassan (1992), "Pembinaan Bangsa Malaysia yang Berperadaban Tinggi Dalam Sebuah Negara Maju", dalam *Kongres Menjelang Abad 21: Islam dan Wawasan 2020*. Kuala Lumpur : Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), h. 158.

³¹³ Mahmood Zuḥdi Abdul Majid (1997b), "Pengajian Syariah : Satu Pentakrifan", dalam Mahmood Zuḥdi Abdul Majid (ed.), *Op.cit.*, h. 5.

Hubungan timbal-balik (*reciprocal*)³¹⁴ dapat dilihat apabila berlaku proses dua hala di antara hukum dengan budaya. Medium antara proses ini adalah akal manusia. Terdapat dua proses;

i. Pembudayaan hukum

Proses pembudayaan hukum dalam masyarakat lahir apabila kefahaman dari *naṣṣ al-Qur'ān* dan *al-Sunnah* difahami secara langsung mahupun tidak langsung melalui pendekatan *ijtihād*. Hukum yang ditetapkan oleh *fuqahā'* diterima sebagai satu nilai bersama dalam masyarakat seterusnya diamalkan sebagai satu cara hidup. Proses yang berterusan ini melahirkan '*urf Islamik* sehingga mencetuskan pembudayaan hukum. Pembudayaan ini berjalan dengan lancar pada zaman pembinaan hukum Islam. Sebagai contoh, '*amal ahl Madīnah*'.³¹⁵ Masyarakat Madinah yang menjadi medan implementasi *al-Qur'ān* dan interpretasi *al-Sunnah* dijadikan hujah oleh Imam Mālik r.a.

ii. Penghukuman budaya

Begitu juga proses pengambilkiraan hukum berdasarkan budaya masyarakat setempat. Pemahaman *naṣṣ al-Qur'ān* dan *al-Sunnah* dan penerapannya dalam masyarakat mencetuskan gaya hidup yang positif. '*Urf* dan adat ini pada asasnya merupakan kesinambungan dari budaya lama masyarakat tetapi telah dimurnikan dengan sistem nilai baru. Cara hidup yang bersandarkan kepada misi ketuhanan ini apabila diamalkan berterusan akan menghasilkan kebiasaan dan '*urf* sebagai pola kebudayaan. '*Urf* tersebut yang diamalkan secara konsisten dapat dijadikan asas hukum. Sebagai contoh, amalan Harta Sepencarian yang diamalkan oleh masyarakat Nusantara.

³¹⁴ Mahmood Zuhdi Abdul Majid (2000), *Op.cit.*, h. 9.

³¹⁵ Pengambilkiraan norma hukum berdasarkan '*urf* oleh Imām Mālik, lihat Muṣṭafā al-Syak'ah (1983), *Al-A'immah al-Arba'ah*. Beirut : Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, h. 397.

Gaya hidup yang bantu-membantu berasaskan prinsip *berat sama dipikul, ringan sama dijinjing* di antara pasangan suami isteri diambilkira dalam penetapan hukum tersebut.

Dalam pada masa yang sama, tidak dinafikan juga *'urf* dan adat asal sesebuah masyarakat yang tidak bertentangan dengan teks *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah* serta prinsip umum syariah Islam. Ia dapat dijadikan sebagai sandaran dalam pembentukan hukum. *'Urf* dalam kategori ini yang paling banyak terdapat dalam perbincangan *fuqahā'*. Contohnya, kebiasaan penyewa rumah di Malaysia perlu membayar wang pendahuluan (*deposit*) dalam kadar satu bulan.³¹⁶

Sehubungan dengan itu, Islam sebagai syariah yang komprehensif³¹⁷ memperakui peranan kemanusiaan tanpa mengetepikan unsur utama ketuhanan dalam hala tuju kehidupan masyarakat. Hakikat ini berlandaskan keunikan hubungan antara elemen wahyu dan instrumen akal. Keunikan inilah yang menjadikan hukum Islam dinamis dan mampu mengisi ruang-ruang kosong dalam perbendaharaan *fiqh* seiring dengan perkembangan ilmu dan nilai intelektual serta perkembangan masyarakat di samping perubahan zaman. Kombinasi di antara wahyu dan akal menjadi asas yang kukuh dalam proses penetapan hukum.

³¹⁶ Md. Saleh Haji Md. @ Ahmad (2000), *Op.cit.*, h. 122.

³¹⁷ Yūsuf al-Qaradāwī (1977b), *Al-Khaṣā'is al-Āmmah li al-Islām*. Kaheerah : Dār Gharīb, h. 99.

1.6 KESIMPULAN

Kebudayaan sebagai suatu istilah yang mengalami evolusi dalam kefahamannya membentuk pelbagai *world-view* para pengkaji. Begitu juga proses kelahiran '*urf*' dan adat dalam masyarakat Melayu sebagai teras pembentukan budaya bangsa Malaysia. Kebiasaan yang diamalkan secara turun temurun akhirnya berkembang menjadi suatu nilai sejagat yang diterimapakai dan mengikat setiap anggota di dalam masyarakat.

Masyarakat yang berbeza latar belakang suasana dan iklim setempat serta realiti corak kehidupan beraneka ragam semestinya mempunyai '*urf*' dan adat yang tersendiri bagi menjamin penakatan (*survival*) anggota masyarakat. Sehubungan dengan itu, perbezaan '*urf*' dan adat antara satu komuniti dengan komuniti yang lain perlu diambilkira oleh pengkaji hukum Islam bagi menjamin kemaslahatan dan kepentingan umatnya.

Berasaskan sikap Islam yang mesra budaya, cara hidup masyarakat setempat melalui proses Islamisasi berlandaskan wahyu Ilahi sama ada bersumberkan *al-Qur'ān* atau *al-Sunnah*. Pengambilkiraan cara hidup tempatan sebagai metode dan sumber hukum dapat direalisasikan dengan sewajarnya dalam pembinaan *fiqh* tempatan.

Oleh yang demikian, kajian ini akan melihat interaksi masyarakat dalam beberapa aspek hubungan sosial yang boleh dijadikan sebagai sandaran hukum. Justeru pemilihan pendekatan '*urf*' dan adat adalah sesuatu yang relevan sekali untuk melihat kedinamikan dan kelestarian syariah Islam dalam berhadapan dengan realiti masyarakat yang bervariasi, terutamanya masyarakat Malaysia sebagai asas pembentukan *fiqh* yang bersifat tempatan atau wagas "*Fiqh Malaysia*".